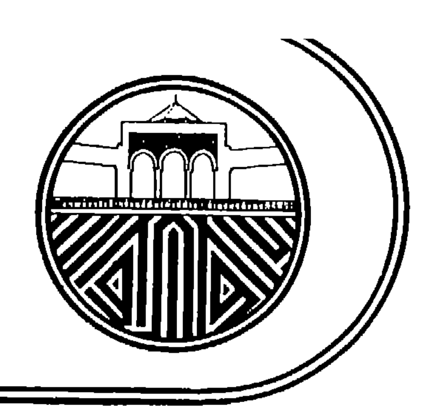
المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 7



الإصلاح والمجتمع المغربي

في القرن التاسع عشر

أيام دراسية

من 6 الى 9 رجب 1404
موافق 20 / 23 أبريل 1983

لجنة التنظيم

المحتويات

جلسة الافتتاح(٭)

ـ كلمة السيد رئيس الجامعة : أ. عبد اللطيف بن عبد الجليل .

ـ كلمة السيد العميد : أ. حسن مكوار .

ـ كلمة اللجنة المنظمة : أ. أحمد التوفيق .

(٭) دارت جميع جلسات الندوة بمدرج الشريف الإدريسي والموائد المستديرة بقاعة الإجتماعات .

كلمة السيد رئيس جامعة محمد الخامس
الاستاذ عبد اللطيف بن عبد الجليل

حضرات الأساتذة ،
سيداتي سادتي .

لقد عودتنا كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس منذ سنوات على تنظيم ندوة كل سنة جامعية ، ويشرفني أن أقف اليوم من جديد أمامكم ، من خلال هذا المنبر العلمي المتميز ، لأعلن باسم جامعة محمد الخامس عن افتتاح ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر ، هذه الندوة التي تعد مبادرة مباركة تستحق الثناء ، ودليلا على أن مواكبة البحث العلمي الرصين والمتفتح مازالت مستمرة كقاعدة نهجتها ومازالت تنهجها هذه الكلية مواصلة منها في الرفع من مستوى البحث العلمي في الميادين المتعلقة بتراثنا الثقافي والتاريخي .

ذلك أن هذه التظاهرة العلمية تأتي في الوقت المناسب لدراسة فترة مهمة من تاريخ المغرب ، ولتلقي الأضواء على المجهودات المبذولة من طرف المفكرين المعاصرين لمواجهة محاولات التشكيك التي يتعرض لها تاريخ أمتنا الحضاري .

ان التاريخ يدل على أن حتمية الإصلاح كانت في قلب المشاغل الفكرية لنخبة المسلمين والعرب في القرن التاسع عشر . وهذه الظاهرة تستلزم عناية أكثر من حيث البحث والتأريخ الموضوعيين ، وندوتكم هذه ستساهم بالتأكيد في خدمة الحقيقة العلمية وفي الكشف عن عناصر كان لها وقع عميق في مجرى تاريخنا الحديث والمعاصر .

سيداتي سادتي .

لا يفوتني بهذه المناسبة ، أن أرحب بالسادة الأساتذة القادمين من جامعات مرموقة مختلفة على تلبيتهم دعوتنا للمساهمة في هذا الملتقَى العلمي . وانه لمن دواعي الاعتزاز لجامعتنا أن تلتقي هذه النخبة من رجال العلم والفكر في رحابها .

وأود أن أتوجه بالشكر الجزيل للسادة الوزراء في حكومة صاحب الجلالة نصره الله الذين ساعدوا على تنظيم هذه الندوة بتشجيعاتهم ومساهماتهم المختلفة ، وعلى رأسهم السيد الوزير الأول .

ويسرني بهذه المناسبة أن أهنئ السادة أساتذة كلية الآداب بجامعة محمد الخامس وكافة الأساتذة المشاركين وعلى رأسهم السيد العميد ومساعديه على مجهوداتهم العلمية من أجل الاستمرارية الخلاقة لهذه الملتقيات الجامعية الهادفة .

وفي الختام أتمنّى أن تكلل أعمال ندوتكم هاته بالنجاح وكامل التوفيق .

والسـلام

كلمة السيد عميد الكلية
الأستاذ حسن مكوار

سيدي الرئيس ،
حضرات السيدات والسادة .

إنه لشرف عظيم أن أتناول الكلمة هذا الصباح لأرحب بكم جميعاً أطيب الترحيب بمناسبة افتتاح هذا اللقاء الهام الذي تنظمه كليتنا بعد سلسلة من الندوات آخرها ندوة البحث اللساني والسيميائي التي انعقدت سنة 1981 . ستتناول الندوة الحالية بإذن الله جانبا آخرا من اهتمامات الكلية ، الا وهو موضوع يتعلق بفترة من تاريخ المغرب لم يسبق أن حظي باهتمام ملتقَى مثل هذا الملتقَى .

سيدي الرئيس ،
أيها السيدات والسادة .

إن حرص كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط وعزمها على تنظيم تظاهرة علمية دولية في هذا المستوَى ورغم صعوبات من شتَّى الأنواع يعبران بكل صراحة عن ايماننا بأن ماموريتنا لا تنحصر في التدريس وتلقين المعلومات فقط بل تطمح إلى ديمومة النشاط العلمي واستمرارية البحث والاشعاع الثقافي خاصة فيما يتعلق بالميادين التي لها صلة بتراثنا وحضارتنا وهويتنا .

إن حضوركم هنا هذا الصباح وحجكم من جامعات مختلفة داخل المغرب وخارجه لاعتراف بالمجهود الذي تقوم به هذه المؤسسة في ميدان البحث العلمي ودليل واضح على الأهمية التي تولوها لهذه الندوات وما يترتب عنها من عظيم الفائدة

من خلال العروض القيمة والمناقشات المثمرة ، زد على ذلك ما تتيحه هذه الندوات من فرص التعارف بين الباحثين وتبادل الآراء والتجارب والأبحاث وكذلك فرص ربط علاقات بين الشعب والجامعات التي تنتمون إليها .

سيداتي سادتي .

بهذه المناسبة ، اسمحوا لي أن أتوجه إلى جميع الأساتذة الذين تفضلوا بقبول دعوتنا للمشاركة في هذه الندوة ، بعبارات الشكر والامتنان . ولي اليقين أن نتائج أعمال هذه الندوة ستكون في المستوَى الرفيع الذي اعتدناه في الندوات السابقة .

أود كذلك أن أقدم تشكراتنا الحارة وتشكرات الأساتذة أعضاء لجنة الندوات ، إلى السادة وزراء حكومة صاحب الجلالة نصره الله ، وإلى السلطات المحلية في مدينتي الرباط ومراكش ، على عنايتهم بهذا اللقاء العلمي وعلى المساعدات والتشجيعات التي قدموها للكلية من أجل إنجاحه .

وأخص بالشكر الأساتذة عبد اللطيف بنعبد الجليل ، رئيس جامعة محمد الخامس ، الذي مافتئ يولي اهتماماً خاصّاً بالنشاط العلمي لكلية الآداب ويساعدها في هذه المناسبات .

أخيرا ، وقبل أن أعطي الكلمة لممثل لجنة التنظيم ، الأستاذ أحمد التوفيق أود أن أشكر جميع أعضاء هذه اللجنة التي بذلت جهودا مستمرة طوال سنة كاملة لتكون هذه الندوة في المستوَى الذي نأمله جميعاً .

شكرا سيداتي سادتي والسلام عليكم ورحمة الله .

كلمة اللجنة التنظيمية
الاستاذ احمد التوفيق

السيد رئيس جامعة محمد الخامس
السيد عميد كلية الآداب
أيـهـا الـزمـــلاء
أيها السادة وأيتها السيدات

عهد إلي الزملاء الأساتذة أعضاء اللجنة المنظمة لهذه الندوة بأن أقول كلمة عن المحاور الكبرى لبرنامجها العلمي وعن السياق التاريخي العام للاصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر. كلمة لا تهم المتخصصين بقدر ما هي موجهة إلى الجمهور الأوسع من حضور المثقفين، ليست تقريرا توجيهيا وإنما هي بعض التوضيحات التصنيفية لأعمال الجلسات.

تندرج قضايا الإصلاح، أفكارا وحركات ووقائع في سياق الاحتكاك الذي وقع في القرن التاسع عشر بين بلدان العالم الإسلامي ومن ضمنها المغرب وبين أوربا البورجوازية الغازية، وبجيوشها وبضائعها ومؤسساتها وأفكارها وبين عالم ما انفكت الشقة تتسع بينه وبين المغرب منذ بداية العصور الحديثة في مختلف الميادين فبينما حققت خلال ثلاثة قرون أوربا ثورات مادية وفكرية فإن معظم المجتمعات خارج هذه القارة يعيش على اقتصاد عتيق ومؤسساتها التقليدية وحضارة توالت عليها عهود اللمعان وفترات الأفول وتقلبت في تعاملها مع الآخر بين الانطواء والتفتح، تحرص على انسجام نظرها إلى العالم وتمتص تناقضاتها الداخلية ما بقيت بعيدة عن التفاوت في عناصرها البنيوية.

غير أن سيرورة التطور في أوربا لم تكن نتيجتها تحسين أوضاع الأمم الأوربية المادية والاجتماعية فحسب بل أدت إلى حركة غزو عسكري اقتصادي سياسي محتم لأن أوربا لم يعد بامكانها الاستغناء عن العالم الآخر كمصدر للخيرات وكزبون وكمجال للتوسع والاستثمار .

فكان التدخل محتوما ، إلا أنه اتخذ في معظم الحالات أشكالا عنيفة روعت الضمائر وزعزعت المؤسسات وخلقت الاختلال في البنى وتفكيرا في مراجعة الأحوال أو تفكيرا في الإصلاح ويكفي أن يذكر على سبيل المثال الوقع الهائل الذي كان للصدمة بين العساكر المغربية وبين الجيش الفرنسي في ايسلي سنة 1844 .

وبترسخ هذا التدخل مع تقدم القرن التاسع عشر برزت آثاره المدمرة في مختلف الميادين فقد أصابت معركته الفلاحين والتجار والصناع وأثقل كاهل الدولة بالمشاكل المستعصية وطرح اشكالات لمن يمكن تسميتهم بسدنة القيم . وتدرجت المواقف من مرحلة المواجهة الدفاعية والامتناع والرفض المنكر إلى مرحلة النقد الذاتي ثم إلى دور التفتح والميل إلى الاقتباس .

وهكذا ظهر في أقطار العالم الإسلامي ثلة ممن سموا بزعماء الإصلاح أو برواد النهضة فجاءت آراؤهم واقتراحاتهم بدعوات أصولية أو نزعات انتقائية أو اتجاهات توفيقية أو اقتباسية .

وكانت لبعض الأفكار أصداء عند الحكام وفي المجتمع ، ولعل المواجهة اليومية للتسرب الاستعماري في المغرب مثلا كانت تجعل الدولة تتخذ مبادرات أو تخضع لمسايرات ايقاعها أسرع من ايقاع التطور في الأفكار ولربما جرت الفكر معها أو استدرجته إلى تبرير الأمر الواقع مع العلم بأن العلماء قد استشيروا عدة مرات في ما ينبغي من اتخاذه في مواقف تتعلق بالتعامل مع أوربا .

ان هذه الاعتبارات تجعلنا نخلص إلى القول بوجود نوع من الارتباط والتوازي بين تاريخ المجتمع الذي تعرض للتدخل الأجنبي وبين تاريخ الأفكار الإصلاحية المقترحة على هذا المجتمع ومن هذا المنظور وضعت الورقة التنظيمية الأولى لهذه الندوة محورين أساسين للبحث يتعلق أحدهما بتاريخ الوقائع ويتعلق الثاني بتاريخ المقترحات الإصلاحية . وإذا كانت الجهود التي بذلت في بعض المشاريع كتحديث

الجيش أو تحديث السكة لم تحل دون وقوع الكارثة أي دخول الاستعمار فإن حديث الاصلاح قد استمر باحثا عن صيغة للتبين ولفهم الذات والآخر ليدخل بعدد من عناصره في الحديث عن التغيير حتَّى بعد زوال الاستعمار.

وقد جاءت اسهامات السادة المشاركين مستجيبة لهذين المحورين الشموليين فقد اقترح بعضهم أن يثير انتباهنا إلى مسائل نظرية في مقدمة الندوة لما وجب التمييز بين الوقائع وبين الخطاب عنها ومن ضرورة التحسيس بالارتباط بين المفاهيم والتصور والمبادرات مما يقتضي وضع مقدمات نظرية للحديث عن الإصلاح برمته.

واستيعابا لتشابه المشاكل التي طرحها الاحتكاك بالمغرب على الأقطار الإسلامية بالرغم من اختلاف التوقيتات والشكليات والملابسات جاءت عروض مقارنة لأفكار الإصلاح وتجاربه من القارة الهندية إلى المغرب مرورا بتركيا ومصر وسوريا وتونس.

ويطرح بعد هذه المقارنة السؤال المتعلق بمصادر الإصلاح، ما هو نصيب الذاتي منها وما نصيب الخارجي؟ ذلك لأن هذه الشعوب متوفرة على رصيد ثقافي ظلت تعتد به كجزء من الجواب عن التحدي حتَّى بعد انهيار الهياكل الاقتصادية وتفكك البنى السياسية، وستتناول هذه المسألة بكيفية رئيسية في عرضين على الأقل من عروض الندوة.

بيد أن هناك تأثيرا أجنبيا لا مراء فيه فكثيرا ما تدرعت الدولة الأجنبية بمشاريع إصلاحية مرتبطة اما بحماية مصالحها الحيوية أو توسيع استثماراتها أو التملص من العراقيل التي كانت تشكلها البنى الداخلية في وجه المبادرة الليبيرالية.

وستتناول جوانب هذا التدخل والضغوط الأجنبية وعلاقتها بالإصلاح خمسة عروض بكيفية أساسية.

ان هذه الطروح العامة التي تتناول المستوَى الاشكالي والجانب المقارن ومسألة الأصول والملابسات الظرفية ستدور عليها الجلسات العامة.

بيد أن هنالك جلسات أخرَى موازية (تبدأ من الخامسة) سيتناول فيها عدد من الباحثين تناولا قطاعيا أو مجهريا ان صح التعبير عددا من النقط التخصصية ضمن سياق الاصلاح والمجتمع مغرب القرن التاسع عشر، وهي عروض حول الميادين

المالية والنقدية والصحية والحضرية والادارية والتعليمية والمؤسساتية التي حاول المخزن أن يقوم فيها باصلاحات أو حاول الأجانب أن يملوا فيها «اصلاحاتهم» بكيفية مباشرة أو من وراء ستار.

وهناك عرضان يتناولان ردود الفعل والمواقف من المستحدثات الأوربية وقد فضل أحدهما أن يضع هذا المشكل تحت عنوان التفتح.

كل هذه التساؤلات في مستويات مختلفة من التمثيل أو التفصيل تثير قضايا متعددة تهم مؤرخ المجتمع ومؤرخ الأفكار ولكن من بين الباحثين المشاركين من حبذ ألا يقف إلا عند النتائج، وتمثل هذا الاتجاه ثلاثة عروض تركيبية تقويمية سواء للاصلاح الشرقي وكبوته أو الاصلاح المغربي وأسباب فشله، فقد كانت هنالك ارادة للاصلاح ولكنها لم تترجم إلى مبادرات تجنب النكبة فهل كان لذلك علاقة بطبيعة الحلول المقترحة ان المسألة تطرحها أربعة اسهامات حول الدور السياسي في الاصلاح والتحديث عند بعض المفكرين.

انكم تقدرون أيها الزملاء الأعزاء ضخامة هذه المبادرة العلمية التي شجع على اقتحام مشاقها استجابة عدد من السادة الأساتذة والزملاء الباحثين من الجامعة التونسية والجامعة المصرية والجامعة اللبنانية والجامعة التركية والجامعات الفرنسية والجامعة الاسبانية وجامعة مينيسوتا الأمريكية ومؤسسة كونراد الألمانية فلهم تحيتنا وشكرنا الجزيل على ما تحملوه من مشاق السفر وقد تأسفنا لعدم حضور الأستاذ يوهانسن من جامعة برلين والأستاذ شريف مردين من جامعة استانبول اللذين اعتذرا في آخر لحظة لأسباب قاهرة.

ان الإعداد العلمي والمادي لهذه الندوة قد اقتضى من مختلف شعب كلية الآداب تعاونا مستمرا وتطلب من ادارتها تعبئة خاصة وكلف اللجنة المنظمة عملا دؤوبا وتضحيات لمدة سنة كاملة، وقد عملت هذه اللجنة بامكانات محدودة متواضعة واضطرت بسبب ذلك إلى أن تعتذر لبعض الباحثين الأجانب الذين وقع بهم الاتصال أول مرة وعبروا عن رغبتهم في المشاركة بأبحاثهم القيمة وحال انعدام الوسائل دون تحقيق هذه الرغبة المشتركة.

ان من شأن الأوراق التي ستقدم أمامكم أيها الزملاء أن تثير نقاشا يتوقف عليه اغناء مضمونها وفرض فرضياتها أو مراجعة استنتاجاتها . لكن غزارة مواد الندوة قد أجبر على تحديد الوقت المخصص للعروض وللمناقشات ويعتبر الالتزام بهذا التحديد من شروط انجاح جلساتنا وانجاز برنامجها في الوقت المحدد وهذا أمر نسعَى إليه جميعا .

الجلسة الأولى

برئاسة الأستاذ محمد زنيبر
جامعة محمد الخامس ـ الرباط

الإصلاح : مسائل نظرية

ـ أ. علي أومليل : ما هو الإصلاح بمفهوم إسلامي ؟ .

ـ أ. علي مراد : ثنائية الإصلاح ـ التجديد في المجتمع الإسلامي المعاصر ابتداء من القرن التاسع عشر (*) .

(*) أدرج هذا العرض في القسم الأجنبي من أعمال هذه الندوة .

ما هو الإصلاح بمفهوم إسلامي ؟

الأستاذ علي أومليل

جامعة محمد الخامس — الرباط

السؤال كما يلاحظ القارئ يحيل إلى دلالية إسلامية : أي كيف صيغ هذا المفهوم داخل حقل ثقافي يقيس ما يتعلق بالمجتمع بمعيارية دينية . وقد يقال : ما الداعي إلى أن نظل حبيسي هذه المعيارية الدينية في تصورنا للإصلاح ، والحال أن الفكر العربي الحديث عرف بالفعل محاولات لتصور مدني للاصلاح ، وتم الشروع عمليا في تطبيقات اصلاحية مدنية . ان للاعتراض وجاهته — بغض النظر عن مدَى نجاح هذه المحاولات الفكرية والتطبيقية قصد انجاز إصلاح مدني — سيما إذا ظل الهدف المطلوب هو إنجاح إصلاح مدني رغم أنه فشل لحد الآن كاصلاح شامل ، رغم تطبيقات جزئية في هذا المجال أو ذاك .

ولعل من شروط انجاح إصلاح مدني محاولة التعرف بوضوح على الموروث الفكري الذي عليه أن يعمل داخله وفي مواجهته ، ويكون ذلك انطلاقا من مفهوم «الإصلاح» نفسه ، ولذا نطرح السؤال التالي : ماذا يعني الإصلاح في نظر مفكر تقليدي ؟

إنه يعني أساسا دعوَى لوضع الإسلام الاجتماعي في مستوَى الإسلام المعياري ، (أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع إسلاميا) . ولكن يمكن القول أن هذه الدعوَى لم تنقطع طوال التاريخ الإسلامي ، مادام الإسلامان الاجتماعي والمعياري لم يتطابقا في وقت من الأوقات . وحتَّى الفقهاء وغيرهم يسلمون بهذه القضية ، وان استثنوا فترة الجيل الأول من المسلمين . الفارق إذن بين الإسلامين الاجتماعي والمعياري واقع مستمر .

غير أن هذا الفارق بين الإسلامين قد يتفاقم ليصل في وعي الذين يشقون به إلى ما يشبه القطيعة بينهما.

ولهذه القطيعة إسم إسلامي : «غربة الإسلام» ، أي يحكم الوعي الإسلامي الشقي بأن مجتمع المسلمين قد أصبح خارجا على الإسلام.

من هنا نفهم لماذا اعتاد دعاة الإصلاح الإسلامي ، أن يرجعوا دائما إلى هذا الحديث «بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبَى للغرباء ، قيل : وما الغرباء يارسول الله ؟ قال : الذين يُصلِحون عند فساد الناس».

الانفصام بين الإسلامين : الاجتماعي والمعياري هو ما يترجم في الوعي الإسلامي بـ «الغربة» **في هذا الحال بالذات يطرح الإصلاح** على هذا الوعي كواجب لرد الأول إلى الثاني ، ولهذا الواجب هنا إسم إسلامي : **«الحسبة»** أو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» . فإذا كانت كل سلطة إسلامية تقيم شرعيتها – نظريا – على هذه «الحسبة» فإن فقدان هذه السلطة لهذه الشرعية يطرح واجب الاحتساب عليها ، ولكن أغلب الفقهاء لن يجيزوا الخروج على السلطان الجائر ، تخويفا من «الفتنة» ، معنَى ذلك عندهم أن السلطة مهما جارت فهي خير من لا سلطة ، يبقَى أن تحقيق الإصلاح عندهم لا يكفي فيه الإطاحة بسلطة جائرة ، بل أن تقوم بديلا عنها سلطة أخرى.

فمادامت الشريعة الإسلامية لا تقوم إلا بسلطة سياسية (وهذا ما يتفق عليه غالبية الفقهاء) ، فإن الإصلاح نفسه لا يتحقق عمليا إلا بسلطة سياسية ، فإذا كان غالبية الفقهاء قالوا بأن : «طاعة السلطان الجائر أخف ضررا من الفتنة» ، فإن هذا الحكم لا يجري على من توفرت له القدرة على إقامة سلطة بديل.

* * *

كيف «يتغرب» الإسلام (أي المعياري) في أرض إسلامية ؟ ، جواب الفقهاء يكاد يكون واحدا : يصير الإسلام غريبا بـ **«التقليد»** ، ولذا نجد كل دعوَى للاصلاح هي في نفس الوقت حملة على «التقليد» ، على أن نفهم معناه الإسلامي : فـ «التقليد» اقتداء خاطئ ، اكتساب عوائد في الاعتقاد والسلوك تبعد عن الإسلام – الأصل ، فهو إذن تحريف لـ «الأصل» ، أي للإسلام.

فمن وجهة نظر إسلامية هناك تقليدان، مرفوض ومطلوب، الأول هو كل اقتداء بعقائد أو أعمال تتعارض مع إسلام الأصل، والثاني هو «تقليد» الأصل، أي «السنة»، فعلى الفرد المسلم والجماعة الإسلامية «تقليد» السنة باستمرار، فبذلك تتحقق هوية المسلم، أي مطابقته للإسلام- الأصل.

الإسلام في الوعي الإسلامي هو الأصل المطلق، ولذا أقيمت مرادفة بين الإسلام و«الفطرة»، وهو ما تعنيه القضية التالية التي أصبح مسلما بها من قبل سائر مفكري الإسلام (باستثناء الفلاسفة) وهي «الإسلام دين الفطرة». وقد حللنا هذه الدعوَى عند المفسرين والمتكلمين والفقهاء وحتّى عند مفكري الإسلام المحدثين لأنهم رجعوا كثيرا إلى مفهوم الفطرة هذا، وقد أوضحنا أن هؤلاء جميعا في حفريتهم عن «انسان الفطرة»، أي بعد تجريد الإنسان من كل ما هو مضاف مُحرِّفٌ للفطرة، وقفوا في تنقيبهم عند الإسلام ولم يتجاوزوه؛ فالإسلام يبقَى عندهم هو الأصل، هو «الفطرة»، وماعداه **فهو تقليد**، بمعنَى أن الانسان في وضعه السليم لا يمكن أن يكون عندهم إلا متدينا، ومادام الإسلام هو «الدين الحق» فلا يمكن إلا أن يكون مسلما، وأيضا فكل مجتمع فهو محرف ما لم يعد إلى الإسلام- الأصل، «دين الفطرة».

من هنا نفهم لماذا كان دائما المنطلق الأساسي لكل دعوة إصلاح إسلامية هو الرد إلى «إسلام الفطرة» هذا، وكيف أن كل دعوة إصلاح تدور حول هذا التضاد: الفطرة ≠ التقليد. كذلك نفهم لماذا ترتبط كل دعوة إصلاح إسلامية بدعوة أخرى تدَّعي العودة إلى **الاجتهاد**. و«الاجتهاد» هنا ليس معناه الانطلاق من معطيات مجتمع قد تغير فوجب إعادة تأسيسه بناء على أوضاعه الجديدة، ذلك لأن كل تغير يبعد عن الإسلام- الأصل يعتبر «تقليدا»، أي تحريفا؛ كذلك لا يعني «الاجتهاد» حرية الفكر والنقد مادام هناك نصوص أصلية هي المبتدأ المطلق، ومادام الاجتهاد يكون فيما لم يرد فيه نص.

والذي يعنينا هنا هو دلالة ما سمي بـ«الاجتهاد»: فكل اجتهاد يقوم بدعوَى رفض «التقليد» والعودة إلى الأصل / النص، والتقليد- على المستوَى النظري- هو كل ما اعتُبِر فروعا، سواء كان مذاهب أو علوما، وجميع هذه المذاهب والعلوم

هي بمثابة شرح عام على نصوص أصلية ، فيقوم الاجتهاد إذن على دعوَى تجاوز هذا الشرح العام ووضع الذهن في مستوَى النصوص الأصلية ، وبدون وساطة ، ولكن لا يفعل سوَى أن يشرحها من جديد ، فالاجتهاد ليس سوَى شرح جديد ، أو تجديد للشرح .

«الاجتهاد» إعادة إلى النصوص / الأصل ، أو قل هو إعادة إلى نصوص أصلية من بين نصوص أخرى ممكنة ، ولهذا كان تعدُّد التأويل ، وتعدُّد المذاهب ، أي تعدد الشروح ، ومادام الاجتهاد إعادة إلى نصوص / أصل فيتضح إذن المعنَى الحقيقي لترابط «الإصلاح والاجتهاد» ، فالاثنان إعادة إلى أصل مفترض : «إسلام الأصل» أو «إسلام الفطرة» .

الأمانة لاسلام الأصل من جهة ، والتحريف أو التقليد من جهة ثانية ، شعاران يُتَنَاقَلان ـ بطبيعة الحال ـ بين أطراف متنازعة ، يُطلقَان من مواقع ، وكل موقع يدعي أنه يمثل الإسلام الأصل ، وينعت ماعداه بالتقليد المحرف ، أي بما اعتُبِر سببا في الخلاف ويكون هَمُّه هو ارجاع المتعدِّد إلى الواحد ، أي رد «التسع والستين» فرقة الواردة في الحديث المتداول في كتب «الفرق» ولدَى دعاة الإصلاح إلى الفرقة المفترض أنها المطابقة لاسلام الأصل . فالاصلاح هنا موقع يقوم في مواجهة ما يعتقد أنه التقليد المفرِّق ، أي المختلِف عن هذا الموقع الذي يزعم أنه المخلد لاسلام الأصل .

* * *

إلى هنا يكون «الإصلاح» الذي نتحدث عنه يقوم على الاعتقاد بأن هناك خلَلاً داخلياً أصاب مجتمعا تغرب عن أصله ، أي عن إسلامه .

الإصلاح بهذا المعنَى ينطلق أساسا من وعي بخلل ذاتي حل بمجتمع إسلامي ، فأوجب التصحيح بمنطق إسلامي صرف . بتعبير آخر : مادام الاعتقاد بأن الخلل الذي أصاب المجتمع الإسلامي هو خلل داخلي ناتج عن سقوطه في التحريف (التقليد) ، فإن الإصلاح الذي سيُطرَح سوف يقوم هو أيضا على منطق إسلامي ذاتي ، أي لا يُحيل إلى ما هو خارج الإسلام ، وخارج المجتمع الإسلامي ، أي لا يقتبس من الغير شيئا يدمجه في مشروعه للإصلاح .

* * *

سنوضح هذه المسألة بأن نطرح السؤال التالي : ما العمل حين يعي مفكرو المسلمين أن الإصلاح قد أصبح لازما ليس فقط –كما كان الأمر في الماضي– لأن هناك خللا ذاتيا أصاب مجتمع المسلمين فأوجب إصلاحا بالمنطق المعهود للاصلاح ، وإنما صار ضروريا لأن هذا الخلل نتج عن هجوم أجنبي على المجتمع الإسلامي ، ما الذي سيعنيه الإصلاح في هذه الحالة ؟

نطرح السؤال لأن تاريخ الوعي الإسلامي عرف تصورين مختلفين للاصلاح ، أعقب أحدهما الآخر : تصورا أول هو الذي جرَى عليه المفكرون قرونا قبل التدخل الأوروبي الحديث في بلاد المسلمين . في هذا التصور الأول اعتُبِر أن الخلل آتٍ من المجتمع الإسلامي نفسه حين تتفاقم الهوة بينه وبين الإسلام المعياري ، آنذاك يُطرَح الإصلاح بمنطق إسلامي صرف ، دون تدخل لعنصر خارجي . فالمجتمع الإسلامي عليه أن يصلح ذاته بالاسلام وحده ، دون اضطرار إلى اللجوء إلى الغير ليقتبس منه هذا المبدأ أو ذاك من مبادئ تنظيم المجتمع . ولكن هذا التصور الذي صار عليه مفكرو المسلمين طوال قرون ، والذي اعتبر أن الإسلام مكتفٍ بذاته في عملية الإصلاح ، سوف يتغير مع بدايات الضغط الأوروبي الحديث على بلاد المسلمين . هاهنا سيبدأ المسلمون ومفكروهم يتجهون إلى الغير استِجْلابا لعناصر الإصلاح سواء على مستوَى النظر أو على مستوَى التنظيم ، هذا على الرغم من ابقاء المفكرين المسلمين المحدثين ردَّدوا نفس شعارات الإصلاح التقليدي ، والتي قد توهم بأن الخطاب الإصلاحي لم يتغير ، في حين أن منطق الإصلاح الإسلامي الحديث قد تغير عن القديم في مسألة أساسية : وهي أنه اتَّجَهَ إلى الغير في تصوره لعملية الإصلاح .

إذا رجعنا إلى دعاة الإصلاح الإسلامي المحدثين ، فإننا نلاحظ أنهم يُكَرِّرون نفس شعارات الإصلاح التقليدي : (ارجاع ما حل بالمسلمين إلى الافتراق والدعوة إلى الوحدة ، الهجوم على التقليد والدعوة إلى الاجتهاد ، اعتبار الجيل الإسلامي الأول هو القدوة ...) .

إذا وقفنا عند هذا المستوَى الظاهر فسنقطع بأن منطق الإصلاح ظل هو هو ، وأن المصلحين المحدثين لم يتغيروا عن أسلافهم .

لكننا نعتقد أن تغيرا عميقا حصل في موقف دعاة الإصلاح الاسلامي الحديث فاختلفوا به عن أسلافهم — رغم تشابه ظاهر الخطاب — .

ما أصل الاختلاف في منطق الاصلاحين الاسلاميين القديم والحديث ؟

نحن نعلم أن الإصلاح الإسلامي الحديث جاء جوابا على هجوم أجنبي ، فهل هذا هو الذي يفسر اختلافه عن الاصلاح القديم ؟ نعم ، وان كان هذا وحده غير كاف لتفسير الاختلاف بينهما . فقد انهزمت البلاد الإسلامية أمام قوَى أجنبية مرارا قبل العصر الحديث ، بل ان غزو أوروبا الحديثة لبلاد الإسلام لم يكن أول غزو أوروبي لها ، فقد غزته قوَى أوروبية في العصر الوسيط ، وأعقب ذلك ردودُ فعل اصلاحية ظلت — كما سنرَى — دائرة داخل المنطق المعهود للاصلاح الإسلامي الذاتي ، دون التفات إلى ما عسَى أن يُقتبس من الآخر المتفوق من أشياء تفسر تفوقه وتصلح لأن تُؤخَذ لتُدمَج ضمن مشروع إصلاح مقترح . ليست العلاقة بين عالم إسلامي مغلوب وأوروبا غالبة هي وحدها التي تفسر كون الإصلاح الإسلامي الحديث يختلف في منطقه عن القديم .

فقد عرف تاريخ الإسلام قبل انهزام البلاد الإسلامية أمام أوروبا الحديثة مواقف من هذا القبيل . ففي العصر الوسيط ، ثم في مستهل العصور الحديثة لحِقَتْهَا هزيمتان كبريان أمام قوَى أوروبية انتهت باحتلال مناطق من العالم الإسلامي ، الأولى في مواجهة الحملات الصليبية ، والثانية أمام القوة الايبيرية ؛ وفي كلتا الحالتين وقعت ردودُ فعل اصلاحية ، ولكننا إذا رجعنا إلى الكتابات التي نتجت عن هاتين الهزيمتين ، لن نجد عند أصحابها لا وعيا بالتأخر تجاه الأجنبي الغالب ، ولا تساؤلا عما عسَى أن يكون وراء تغلبه من أسباب يَتَحتَّم الأخذُ بها في الاصلاح ، وفي هذا بالذات سيختلف الإصلاح الإسلامي الحديث عن القديم ، إذ أن الإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق من هذه المسألة الأساسية : التسليم بالتأخر تجاه أوروبا (ولو جعله تأخراً جزئيا) . في هذا الموقف يختلف الاصلاحان الإسلاميان القديم والحديث ، ونكرر بأن مجرد الانهزام أمام الأجنبي لم يكن وحده السبب في التسليم بالتأخر ولا في إدخال الآخر كبعد أساسي في منظور الإصلاح .

والشاهد على ذلك إصلاح الغزالي . فقد أراد هذا الأخير أن يكون مصلح

عصره ، ووضع مشروعا لذلك ضمنه خاصة كتابه **احياء علوم الدين** . وقد وضع الغزالي هذا الكتاب أثناء الحملة الصليبية الأولى التي انتهت باحتلال أراضي إسلامية بما فيها القدس .

ومع ذلك ... فالغزالي بقي يحمل على القوَى الإسلامية الداخلية (الشيعية خاصة ، والاسماعلية بالأخص) ، ولا يقول شيئا عن القوَى الأجنبية ، فلا نجد عنده إحالة إلى الأجنبي الغالب ، لا عن طريق مقارنة تؤدي إلى وعيٍ مًّا بالتأخر تجاهه ، ولا ما قد يدفع إليه مثل هذا الوعي من البحث عن وسائل تساعد في الإصلاح . إن الاخر غائب تماما من مشروع الغزالي .

الإصلاح عند الغزالي متصوّر حسب المنطق المعهود للاصلاح : أي ارجاع الحافز إليه إلى خلل داخلي حل بالأمة ، وتفسير هذا الخلل بالخلاف ، أي افتراق المسلمين فرقا متصارعة ، والتماس الحل في توحيد الذهن والسياسة ، وطريق هذا كله يتمثل في نبذ (التقليد) والعودة إلى إسلام الأصل .

فرغم أن اصلاح الغزالي قد صيغ والبلاد الإسلامية تواجه غزوا أجنبيا ، فإننا لا نجد عنده لا تساؤلا عما قد يكون عند الأجنبي مما يفسر تفوقه ويدفع إلى مقارنة تُكيِّف مشروع الإصلاح . ففي إصلاح الغزالي : الإسلام مكتفٍ بذاته .

* * *

مثل هذا التصور للاصلاح لن يعود ممكنا مع وقوع البلاد الإسلامية تحت ضغط وتدخل أوروبا الحديثة منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر . لن يستمر مفكرو المسلمين يعبرون عن إسلام عليه أن يرتد إلى ذاته وحدها لكشف الخلل وطلب الإصلاح ، وانما سيدخل الآخر كبعد أساسي في التصوُّر .

وهكذا يتميز الإصلاح الحديث عن القديم بكونه يقوم على مقارنة تؤدى إلى وعي بالتأخر ، وهو ما لا نجده في الإصلاح القديم .

الإصلاح القديم كان الدافع إليه اقتناع بأن هناك خللا وقع بين الإسلامين الاجتماعي والمعياري انتهَى إلى ما يشبه القطيعة ، فوجب إصلاح الخلل ، أي رد المسلمين إلى الإسلام ، فالخلل متصوَّرٌ أنه داخلي والاصلاح ذاتي .

والإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق هو أيضا من وعي بخلل ، ولكنه مزدوج ، فهو أيضا يعتقد أن ضعف المسلمين يرجع إلى الفارق الفاصل بين مجتمعاتهم وبين الإسلام ، ولكنه يراه أيضا في انقلاب العلاقة بينهم وبين أوروبا من التفوق إلى «الانحطاط» .

يسلم الفكر الاصلاحي الإسلامي الحديث بالتأخر بالنسبة للغرب ولو أنه في اعتباره جزئي مادام يرده إلى مجرد تأخر مادي . لكن ، هل نقف عند هذه الدعوة التي يرددها أصحاب الاصلاح الاسلامي الحديث من أن تفوق الغرب مادي فحسب وأن في هذا الجانب فقط يتمثل تأخر المسلمين ، ونعتبر أن هذا هو موقفهم الحقيقي ؟

نعتقد أنهم ذهبوا إلى ما هو أبعد ، فهم في الواقع اعتبروا تفوق الغرب (أو البلاد الأوروبية التي تعرفوا عليها) راجعا أساسا إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية والمُقَيِّد للسلطة بالقانون وأن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على «**الاستبداد**» . ان هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عموما سواء ذلك الذي قام باسم السلفية أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبيراليا ؛ هنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي ، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي .

في هذا الموقف الأساسي يشترك من سُمُّوا بالسلفيين مع من نُعِتوا بالليبراليين (مما يدل على أن التميز بين هاتين الفئتين في الفكر العربي الإسلامي الحديث لا يخلو من التباس) ، فالجميع ينطلق من اشكالية واحدة تقبل بالتأخر وترجعه إلى طبيعة المؤسسة السياسية وتُقيمه بناء على ثنائية «الشرق» و«الغرب» ، وفي هذا كله يعكس هؤلاء جميعا الصورة التي كوَّنها المفكرون الأوروبيون أنفسهم (خاصة مفكرو القرن الثامن عشر) عن «الشرق» وعن تأخره الذي أرجعوه إلى نظامه الاستبدادي . فحتَّى المصلحون السلفيون المحدثون قبلوا بهذه الاشكالية ، فتحدثوا هم أيضا عن تقابل الشرق والغرب ، وحصروا المشكل في نظام السلطة ، وصبوا جام غضبهم على «الاستبداد» الذي اعتبروه السبب الأول في «الانحطاط» ودعوا إلى تقييد السلطة بأصول «العدل الإسلامي» . (وهنا نستثني حركات الإصلاح الإسلامية الحديثة التي نشأت خارج المناطق الحضرية : الوهابية والمهدوية والسنوسية) .

سلم الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث (ماعدا الحركات التي استثنينا) بالتأخر ، وأحال إلى الآخر وهو يصوغ مشاريعه الإصلاحية ، وفي هذا التسليم والإحالة يختلف —كما قلنا— عن الإصلاح الإسلامي القديم .

ولما كان الفكر الإصلاحي الإسلامي في القرن الماضي وحتَّى أواسط هذا القرن — وهو يجيب على الفكر الغربي ، ويقتبس منه — إنما يتوجه أساسا إلى الأفكار الليبيرالية ، فإنه سعَى إلى ايراد «المرادف» الإسلامي لها (وذلك قبل أن تروج الأفكار الاشتراكية داخل الفكر الإسلامي نفسه فيقوم بنفس العملية التأويلية) ، وهكذا ، وجوابا على الأفكار الليبيرالية ، عمل على إحياء مفاهيم بعينها من التراث الفكري السياسي الإسلامي ، وبالأخص مفهوم «الشورَى» الذي لعب دورا مركزيا في دعوته الإصلاحية السياسية .

* * *

مادام الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث يلتقي مع الفكر العربي الآخر الأكثر تأثراً بالأفكار الليبيرالية بالتسليم بالتأخر (الانحطاط) واعتباره أساسا مشكلا سياسيا راجعا إلى النظام الاستبدادي السائد ، فإننا نفهم الان لماذا كانت مسألة **الدستور** قضية محورية في الفكر السياسي العربي والإسلامي باتجاهيه المذكورين ، وبالتالي لماذا ارتبطت نشأة الأحزاب السياسية في البلاد العربية (وذلك منذ قيام «الجمعيات» داخل الامبراطورية العثمانية) بالمطالبة بالدستور ، سواء تلك التي طالبت بتحقيق اصلاحات دستورية كطريق «لترشيد الأهالي» ليصيروا مواطنين «أهلا» للاستقلال ، أو تلك التي ربطت بين الاستقلال والدستور في مطلب واحد .

ان مفكري الإصلاح المحدثين ، وهم يرجعون تخلف بلدانهم إلى طبيعة المؤسسة السياسية ، ويرون الحل في تحويل السلطة المطلقة إلى سلطة مقيدة بالقانون عند فريق وبأصول «العدل إسلامي» عند فريق آخر ، يتفقون جميعا على جعل جوهر المشكل سياسيا بالأساس . فسواء أولئك الذين قاموا بالدعوة إلى أفكار سياسية ليبرالية أو الذين قالوا أن الإسلام قد سبق إليها فيما أقره من مبادئ ، فإن الجميع ركَّز على الجانب السياسي من هذه الليبيرالية ، من هنا ضعف الفكر الاقتصادي والاجتماعي في الفكر العربي الإسلامي الحديث .

لا يعني هذا فحسب أن هذا الفكر لا يكاد يُلِمُّ بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي للغرب الحديث بل لا نجده مُلِمّاً أيضا بتاريخ النظم السياسية الأوروبية نفسها انه فقط يداول أفكارا انتُزِعت من سياقها ومن نظامها لتُستعمَل في الدعوة وفي البحث عما عسَى أن يكون قد سُبِق إليه من مثيلاتها في المأثور.

هذا ما يفسر – كما قلت – كون المسألة الدستورية كانت محور الفكر الإصلاحي السياسي العربي الإسلامي الحديث، وكون الأحزاب السياسية في البلاد العربية والإسلامية نشأت مرتبطة بمطلب الدستور.

وستترتب على ذلك نتائج هامة استمرت عقودا من هذا القرن نفسه : فبعد عمل دستوري وبرلماني طويل لهذه الأحزاب السياسية انتهَى غالبا بقبول استقلالات شكلية (ربطت البلاد العربية بمعاهدة استتباع، وبقيت فيها قواعد أجنبية)، وبعد تفاقم المشاكل الاجتماعية واحتدام الصراع الاجتماعي والوعي به من طرف فئات المتعلمين التي تضاعفت اعدادها باتساع التعليم ولم يسهل اندماجها في المؤسسات القائمة كما سهل ذلك في الماضي على الفئة المتعلمة القليلة التي تكونت منها الأحزاب الإصلاحية، بعد هذا كله حصل يأس من هذه الأحزاب ومن تعلقها بالدستورية والبرلمانية، فكان التطلع إلى البديل الذي يستطيع أن يحقق الجلاء ويخرج من التبعية ويحل المشكل الاجتماعي، وباسم هذا التطلع انتصبت الجيوش في وجه الأحزاب وقامت سلسلة من الانقلابات في البلاد العربية كان رائدها وقدوتها حركة «الضباط الأحرار» في مصر (يوليوز 52) لتحقق الجلاء وتقوم بإصلاحات زراعية، وبتأميمات، وتنشئ مصانع.

لكن هزيمة 1967 ألحقت ضربة كبرَى بهذه الأنظمة وعلى رأسها النظام الناصري. ومن ردود الفعل القوية من طرف الذين حملوا على هذا النظام ذلك الذي أرجع الهزيمة إلى استبداديته، فعاد الحنين إلى العهد البرلماني وأحزابه. أي مرة أخرى يكون «الاستبداد» محور الحملة السياسية، ويعود تصور الحل في الدستورية البرلمانية، وهو ما يمكنه أن نرَى فيه استئنافا لنفس تصور مفكري الإصلاح منذ القرن الماضي حين أرجعوا «الانحطاط» إلى طبيعة النظام السياسي، ودعوا إلى تقييد السلطة، ومَحْوَروا دعوتهم هذه حول المطالبة بالدستور.

* * *

ان فكر الإصلاح الإسلامي الحديث، وهو ينحصر في المستوَى السياسي الصوري، ويقرأ المصطلح السياسي الحديث بواسطة مفاهيم من المأثور، قد واجه مشكلا آخر يتعلق بجهاز المفاهيم المستعمل. إنه استعمل مفاهيم مثل «الحرية»، «الدستور» «المصلحة» ...، وهي مفاهيم تحيل كما هو معلوم إلى فكر سياسي حديث قد انفصل عن تراثه الديني، كما تحيل إلى المجتمع المدني الحديث بمؤسساته المدنية. ان هذه المفاهيم هي التي آلت إلى مفكري الإصلاح، فكان عليهم ان يجدوا لها المرادف الإسلامي وأن يؤولوها، لكنهم لم يجدوا سوَى جهاز مفاهيم لم تتخلص مفاهيمه من دلاليتها الدينية. من هنا قلق العبارة في الترجمة والتأويل، ومن هنا أيضا كثير من سوء التفاهم بين هذه المُرادفَات التي أقاموها بين مفاهيم إسلامية وأخرى تنتمي إلى المجتمع المدني الحديث مثل مرادفة الديموقراطية بالشورَى، ونواب الأمة بأهل الحل والعقد، وحرية الفكر بالاجتهاد.

ان المفاهيم الأجنبية التي لجأ إليها مفكرو الإصلاح الإسلامي الحديث والمتعلقة بالتنظيم المدني للمجتمع والسياسة قد انتهت في مجالها الأصلي إلى الانفصال عن دلاليتها الدينية، وقد لعبت الفلسفة الحديثة بالخصوص ـ بعد أن انفصلت عن الفكر الوسيطي ـ دورا حاسما في توفير جهاز مفاهيم يختص بالمجتمع المدني الحديث. هذه المفاهيم التي صاغتها فلسفة مستقلة والتي تتعلق بمجتمع مدني هي التي تلقاها مفكرو الإصلاح الاسلامي وسَعَوْا إلى ادراكها بواسطة مفاهيم مازالت لصيقة بدلالية دينية. ليس فقط لأن الفلسفة العربية الإسلامية ـ والتي كان عليها أن تصوغ مفاهيم مستقلة عن هذه الدلالية ـ قد أصابها الجمود منذ قرون، بل حتَّى في فترة ازدهارها ظل نصيب الفلسفة الاجتماعية والسياسية هزيلا، ولا أدل على ذلك من ضحالة وغرابة حديث الفلاسفة الإسلاميين عن «السياسة المدنية» وعن «المدينة الفاضلة».

أضف إلى ذلك هذا الفرق الأساسي بين تعرُّف المفكرين العرب والمسلمين المحدثين على الأفكار السياسية والاجتماعية الغربية الحديثة وتعرف اسلافهم على «السياسة المدنية» اليونانية. فمعرفة هؤلاء الأسلاف بهذه «السياسة المدنية» كانت معرفة مجردة، فلم يكن هناك نظام اجتماعي حاملالها ماثلا أمامهم، فالفارابي وهو يكتب في السياسة المدنية لم يكن أمامه نظام يوناني قائم، على عكس الطهطاوي

وهو يكتب عن دستور 1818 الفرنسي ، فقد شاهد عن كثب نظام المجتمع الفرنسي وكتب عنه . فالأفكار السياسية الحديثة تمثلت للمفكرين العرب والمسلمين المحدثين في نظم اجتماعية وسياسية أجنبية ، وحملت في رِكَاب دول أجنبية ضاغطة على مجتمعاتهم ، وقد أبرزنا ما لظرفية الضغط هذه من تحوير لدلالية المفاهيم المقتبسة ، في حين أن قدماء الفلاسفة الإسلاميين الذين تحدثوا في السياسة المدنية اليونانية كانوا لا يعرفون شيئا لا عن النظم السياسية اليونانية ولا عن دساتير اليونان .

لهذه الأسباب التي تدل على ضحالة الفلسفة السياسية الإسلامية نفهم لماذا لم يجد المحدثون من مفكري الاصلاح جدوَى في الرجوع إلى الفلاسفة الإسلاميين القدماء ، وانما اتجهوا إلى غيرهم من الكتاب القدماء .

وقد رجعوا إلى ابن خلدون أكثر مما رجعوا إلى غيره ، ولعل مفكري الإصلاح المحدثين وجدوا في حديث ابن خلدون عن المجتمع والسياسة استقلالية عن الدلالية الدينية أكثر مما وجدوا عند غيره من القدماء . لذا استعملوا استعمالا واسعا المفاهيم الخلدونية مثل «الوازع» و«الخلل» و«العمران» و«الملك القهري» ... بل لجأوا إلى الصياغات النظرية الخلدونية ليترجموا بها نوازل العصر .

* * *

ركزنا في هذا البحث على الفكر الاصلاحي الإسلامي دون غيره من اتجاهات الفكر العربي ــ الإسلامي المعاصر ، وان أشرنا إلى بعض مواقف يشترك فيها هذا الفكر عموما بسائر اتجاهاته ، واعتبرنا أن هناك موقفا يشترك فيه الجميع وهو التسليم بالتأخر ، والإحالة إلى الآخر في التفكير في الإصلاح ، وقيام هذا كله على إدراك سياسي صوري لمشكل التأخر هذا . أبرزنا هذا الموقف بالذات بالنسبة لفكر الاصلاح الاسلامي ، أي الذي أراد أن يكون اصلاحه إسلاميا صرفاً ، وقلنا أن ارادتَه هذه قد تُوهِم بأنه لم يُغادر الموقف الثابت المعهود للاصلاح الاسلامي التقليدي ، خاصة وأن شعارات خطابيها تُوحي بالتشابه إلا أنه تشابه ظاهري ، فالاصلاح الإسلامي الحديث يختلف أساسا عن القديم في أن أصحابه يفكرون بـ «التأخر» ويحيلون إلى التاريخ ــ ولو أننا لا نستطيع أن نذهب هنا إلى حد الحديث عن وعي تاريخي ــ ففكر الإصلاح الإسلامي الحديث يُضمِر فلسفةً ما للتاريخ

يتبناها (ولو أنها لا تستقيم مع مسلماته) ، وذلك حين يُجرِي حديثه بناءً على مفهومَي «التأخر» و«التقدم» (أو «الانحطاط والتمدن» وهما المصطلحان اللذان استُعمِلا أولا). وهو أيضا حين يتحدث عن ضعف المسلمين بعد قوّتهم لا يتحدث بناء على تصور ديني فحسب (شأن الإصلاح القديم) ، أي «تأخر» مجتمع المسلمين عن «الإسلام الحق» ، وانما يستعرض فترات الرقي والانحطاط في تاريخ المسلمين نفسه ؛ وهكذا يكون المسلمون قد عرفوا فترة كانوا فيها «متقدمين» على العالم ، ثم حدث «الانحطاط» ، ليس لأنهم أهملوا عقيدتهم وتنظيم أمورهم بالإسلام ، وإنما أيضا لأنهم أهملوا ما كان السبب في تقدم أوروبا ، أي «العلوم» التي أخذتها هذه عن المسلمين. ولا يعنينا أن نقف هنا عند هذه الدعاوي في ذاتها ، والتي أصبحت مسلمات عند مفكري الإسلام المحدثين ، وإنما يهمنا إبرازُ دلالتها : وهي أن هؤلاء أصبحوا يتحدثون عن تأخر تاريخي وليس فقط عن «تأخر» المسلمين عن الإسلام (المِعْياري) كما كان الشأن في الإصلاح الإسلامي القديم.

ومع ذلك ... فإن إحالة مفكري الإصلاح الإسلامي المحدثين إلى التاريخ لا تجعلنا نرَى لديهم ادراكا لتاريخية الإسلام ماداموا متعلقين بفترة ماضية مثال (فترة الجيل الإسلامي أول) ، والتي يتوقف عليها عندهم تدبير المستقبل.

الجلسة الثانية

برئاسة الأستاذ عبد الله العروي

جامعة محمد الخامس ـ الرباط

الشرق الإسلامي والإصلاح

- أ. برند مانوئيل فايشر: حركة الإصلاح في القارة الهندية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.
- أ. حسن حنفي: كبوة الإصلاح (نموذج مصر).
- أ. قيصر فرح: آراء وحركة الإصلاح لدَى السوريين في مصر خلال عصر التّيقظ والانبعاث.

حركة الإصلاح في القارة الهندية
خلال القرنين التاسع عشر والعشرين

الأستاذ برند مانوئيل فايشر
جامعة هامبورغ ومؤسسة كونراد أديناور
ألمانيا الاتحادية

يسُرني إتاحةَ الفرصة لي للحديث إليكم في موضوع «حركة الإصلاح في القارة الهندية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين» ، وأتوجه بالشكر إلى الذين تفضلوا بدعوتي للمشاركة في هذا المؤتمر.

ويَبْدو لي أنَّ هذا الموضوع قد اكتسب بُعداً جديدا يتعلق بتطور الإيديولوجيات الحديثة في العالم الإسلامي المعاصر . وحينما نُلقي نظرةً على أحوال القارة الهندية من أجل المُقارنة فإننا نفهم بصورةٍ أفضل تلك التطورات التي حدثت في العالم الإسلامي العربي . ومن غير الممكن حَصْرُ عدد الذين قاموا بحركات تجديد أو حركات إصلاح في القارة الهندية خلال القرون الماضية . والجدير بالملاحظة أن عدد المسلمين الذين يعيشون في القارة الهندية أكثر من الذين يعيشون في البلاد العربية . وأود أنْ ألقي هنا نظرة سريعة على التطور التاريخي الذي حدث خلال القرنين الماضيين ، ثم نتناول بالتفصيل فيما بعد ثلاثة من الشخصيات الكبيرة وهم «شاه ولي الله وسيد أحمد خان وحركة علي كَاره ومحمد إقبال» .

وكما تعلمون جيدا أن الدولة الإسلامية الكبرَى قد انهارت بعد وفاة «أورنكَزيب» آخر الحكام المغول الكبار عام 1707 ، ثم تبع ذلك حركات تمرد قام

بها الهندوس وطائفة السيخ. ولا أُريد الخَوض هنا في تاريخ الذين قاموا بأعمال السَلْب والنهْب في دلهي وسائر الأنحاء من أمثال «نادر شاه» من ايران و«أحمد شاه دوراني» من أفغانستان . وأثناء هذه الحالة السياسية المُضْطربَة جاء «شاه ولي الله» من دلهي (1703 — 1761) كواحد من المجددين الكبار في حركة الإصلاح الإسلامي . وحاول أن يقدم الإسلام للشعب الهندي كأسلوب للحياة . وخدمتْ ترجمتُه للقرآن الكريم هذا الهدف ، وكانت الترجمة إلى اللغة الفارسية السائدة في ذلك العصر. كما حاول أيضا في كتاباتِه العديدة أن يخلق توازناً بين الاتجاهات المتناقضة للطرق الصوفية التي كان لها دور هام في السياسة وفي نشر الإسلام في القارة الهندية . وقد حاول الاندماج في السياسة آنذاك ولكنّ محاولاته باءتْ بالفشل مع أن رسائله كانت تعبِّر عن احساسه العميق بضرورة الإصلاح السياسي .

وفي عام 1757 انتصر الجيش الانجليزي بقيادة «كليف» Clive Lord في «بلاسي» Plassey على حاكم البنغال ، واغتصب جزءا كبيرا من أراضي البنغال وأعطاه لشركة الهند الشرقية East India Company وازدهرتْ فيما بعد مدينة «كلكتا» Calcutta وأصبحتْ مركزا للادارة البريطانية في الهند .

وقامت بريطانيا بعقد اتفاقيات مع أكثر من سِتّمائة ولاية هندية يَحكمُها أمراء ، وأصبحت مدينة «حيدرآباد» في ولاية «ديكان» مركزا للعلوم الإسلامية . ولم تَنْجَحْ الثورة المسلحة التي قام بها الهنود وبخاصة المسلمون عام 1857 ضد الانجليز . وخضعت الهند بأكمَلِها للسيطرة البريطانية . وكانت الفترة من عام 1757 حتّى عام 1857 عصيبةً جدا بالنسبة للمسلمين لأنهم فقدوا خلالها سلطانهم على القارة الهندية بعكس الهندوس الذين لم يتأثروا كثيرا لأنهم لم يفقدوا شيئا ولكن أصبحوا تحت حكم آخر . ولم تسمح كرامة الحكام المسلمين السابقين أن يتعاونوا مع الانجليز ، ولذلك كان من المستحيل أن يرسلوا أبناءهم إلى المدارس الانجليزية لأنها لم تكن تدرِّس علوم القرآن والحديث واللغة الفارسية . ولهذا السبب هاجر كثيرون منهم إلى ولايات هندية أخرى يحكمها أمراء مسلمون .

أما المسلمون العقلاء فقد أدركوا أن استمرار معارضة الانجليز وعدم قبول المناهج الانجليزية المعاصرة قد تسبب في تقليل الفرص المتاحة للمسلمين في المجتمع

الهندي لأن عدد الهندوس في الإدارة كان يزيد زيادة كبيرة جدا عن عدد المسلمين ، وذلك لأنهم قد تكيَّفوا مع المناهج الانجليزية المعاصرة . وأدرك هذه الحقيقة «سيد أحمد خان» بوجه خاص ، وكان من المجددين الذين أيَّدُوا فكرة انشاء منهج إسلامي تربوي معاصر . وفي عام 1875 أقام مدرسته الانجليزية الإسلامية Anglo-Muslim College في «علي كَاره» بالقرب من دلهي ، وذلك برغم معارضة علماء المسلمين وفقهاءهم المتزمتين . وحاول من خلال مجلة «تهذيب الأخلاق» التي أصدرها أن يقدم المغزَى الأصلي للقرآن الكريم والحديث النبوي باللغة الأردية التي حلت محل اللغة الفارسية وأصبحت لغة شمال القارة الهندية . كما كان يؤيِّد التعاون مع الأوربيين ، وأدرك أن الدين المسيحي والأخلاق المسيحية أقرب إلى الإسلام من الديانة الهندية التي كانت مختلفة تمام الاختلاف عن الأخلاق الإسلامية . وأخذ يعمل على تقوية الأمة الإسلامية في القارة الهندية بكل السبل . وعندما قام حزب المؤتمر في الهند عام 1885 حذر المسلمين من المشاركة فيه لأنهم أقلّية ، ولهذا السبب اقترح الاعتماد على الانجليز حيث كانوا يضمنون عندهم الحقوق الإسلامية أكثر من ضمانتها عند الهندوس .

وفي عام 1906 أسس المسلمون حزبا خاصا بهم هو «الاتحاد الإسلامي الهندي العام» see India Muslim league لكن يمثلهم في البرلمان الهندي تمثيلا أفضل . وبرغم التقارب بين الحزبين الكبيرين في القارة الهندية (حزب المؤتمر والاتحاد الإسلامي) (Simon Commission : 1927) وبرغم الاقتراحات الانجليزية لحل المشكلات الدستورية في القارة إلا أن حزب المؤتمر قاطع كل هذه المحاولات .

وعندما نُشر تقرير «موتي لال نهرو» Motilal Nehru عام 1928 الذي يرى ضرورة أن يتولى الهندوس مقاليد الحكم في الهند، عارض «محمد علي جناح» هذه الفكرة وطالب باستقلال المسلمين عن الهندوس ، أي تقسيم القارة الهندية إلى دولتين مختلفتين . وأعلن «محمد اقبال» تأييده لهذا الرأي ، وهو آخر المجددين الكبار في الهند ، وكان ذلك عام 1930 أثناء انعقاد مؤتمر «حزب الاتحاد الإسلامي» ، وطالب بالمنطقة الواقعة في شمال غربي الهند لإقامة دولة إسلامية مستقلة جديدة . وكان وراء هذه الفكرة المبدأ الإسلامي القديم الذي يقول بوحدة الدين والدولة . وأيد الرأي القائل بأنه من غير الممكن ازدهار الإسلام إلا في دولة مستقلة سياسيا .

ولكن الفقهاء عارضوا هذا الرأي لأنهم يعتقدون أن جوهر الإسلام يُعتبر فوق القوميات المختلفة.

واستقبل حزب الاتحاد الإسلامي هذا الرأي في يوم 23 مارس عام 1943. وبعد فشل المحادثات بين غاندي وجناح تم تقسيم القارة الهندية وقامت دولة باكستان الجديدة عام 1947 بعد سقوط عدد كبير من الضحايا المسلمين.

وفي عام 1973 حدث انفصال بين شطري باكستان وأنشأت دولة بنجلاديش، ويعيش اليوم في الهند حوالي خمسين مليونا من المسلمين. ولاتزال هناك مناقشات مستمرة حول ضرورة تقسيم القارة الهندية، لأن المسلمين لعبوا دورا هاما فيما بعد أيضا في السياسة الهندية واذكركم فقط الآن برئيس دولة الهند السابق الدكتور زكي حسين.

ونعود الآن إلى تاريخ المجددين المسلمين في القارة الهندية. كان المسلمون في القرن الثامن عشر يواجهون الأغلبية الهندوسية. ولذلك كانوا في حاجة إلى علماء أذكياء يقومون بتطوير الإسلام وتكيفه مع الظروف الدائمة التغير. وكان شاه ولي الله من دلهي (1703 ـ 1761) الذي سماه «محمد إقبال» آخر المعلمين الكبار في الإسلام هو الواسطة بين فترتين من التاريخ الإسلامي في الهند أي بين القرون الوسطى والعصر الحديث. وكان في نفس الوقت الواسطة بين ممثلي الشريعة الإسلامية وممثلي التصوف الإسلامي. وكان من معارضي نظرية «وحدة الوجود» التي كانت القارة الهندية غارقة فيها. كما كان يقدم للمسلمين في الهند الجوانب العملية في الإسلام، وأدرك أن مسلمي الهند الذين يجهلون اللغة العربية قد فقدوا وسيلة الاتصال بمصادر الدين الإسلامي. وسار على منواله ابناه «عبد العزيز» و«رفيع الدين» اللذان ترجما القرآن الكريم من اللغة العربية إلى اللغة الأردية الناشئة حديثا. وقام شاه ولي الله بتفسير القرآن تفسيرا معاصرا، وقدم للمسلمين الأنبياء والشخصيات الإسلامية الكبيرة كنموذج يُحتذَى. وكان كتابه «تأويل الأحاديث في رموز قصص الأنبياء» هو الذي خدم هذا الغرض. وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة الأنجليزية منذ عشر سنوات تقريبا. وتناول نظريات ابن عربي مثل مفهوم الولاية. وحينما نقارن كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي بكتاب «تأويل

الأحاديث» نستطيع القول بأن أسلوب الأخير أسهل في الفهم كما أن بناءه الفكري بناءاً عضويا متجانسا .

أما كتابه الأصلي فهو بعنوان «حجة الله البالغة» ، وتُعتبر محصلة أفكاره الفلسفية بمثابة بناءاً عضويا متجانسا . وأصبح هذا العمل فيما بعد كتابا كلاسيكيا لتدريس الفلسفة الإسلامية ولايزال هذا الكتاب يُدرَّس حتَّى الآن لطلبة الأزهر الشريف في القاهرة .

وبمؤلفات «شاه ولي الله» يبدأ تطور الفلسفة العقلية الحديثة في القارة الهندية منذ بداية القرن الماضي .

وسعيدة خاتون ، إحدَى تلميذاتي في كلية الفلسفة بجامعة كراتشي ، تحدثت بكل صدق في أطروحتها القيمة عن الفلسفة العقلية العضوية لشاه ولي الله وقارنتها بالفلسفة العقلية للتمييز المشترك عند «سيد أحمد خان» وبالفلسفة الديناميكية الذاتية عند «محمد إقبال» .

[Organic Rationalism - Common sense Rationalism - Dynamic - personal philosophy]

وبعد هذه النهضة للفكر الإسلامي التي بدأها «شاه ولي الله» جاء المعلم الكبير للقارة الهندية «سيد أحمد خان» (1817 — 1898). وأهم نظرياته تقول أن على المسلمين أن يشاركوا في التطور الغربي الحديث دون التخلي عن هويتهم الثقافية . وأسس في عام 1866 الجمعية الهندية الانجليزية Anglo-Muslim-Society وأراد بها أن يحقق مطالب المسلمين بالوسائل السلمية. وفي عام 1875 أسس مدرستَه الانجليزية الإسلامية التي تحولتْ فيما بعد إلى جامعة إسلامية قام بالتدريس فيها كثير من الأساتذة الأوربيين مثل أستاذي «أوتو شبيز» Ottospies كما أنشأ أيضا سلسلة من المجلات العلمية مثل «Akhbar Scientific Society» و «Aligarh Institute Gazette» و«تهذيب الأخلاق» الآنفة الذكر .

وصار المؤتمر التربوي الإسلامي Muslim Educational Conference مركزا لحركة «علي كَاره» ، هذه الحركة هي التي نشرت أفكار ونظريات «سيد أحمد خان» في جميع أنحاء القارة الهندية. وقادت هذه الحركة المسلمين الذين يتحدثون مختلف

اللهجات إلى حالة جديدة من الوعي والاعتداد بالنفس . ونذكر على سبيل المثال أن «عبيد الله السهروردي» أنشأ مدرسة دكا Dacca College التي بلغت مرتبة الجامعة بعد الحرب العالمية الأولى .

وبالرغم من أن بعض الفقهاء قد أطلقوا على «سيد أحمد خان» لقب «خليفة الشيطان» كما لقبه «جمال الدين الأفغاني» بالدهري ، لأن الهدف الأخير لنهجه كان يعرفُ باسم «كشفا عقليا» أو وحيا عقليا . وكان يسعَى من أجل القضاء على الخرافات في الدين emythologie setion ومن المؤكد أنه قد نجح في القيام بكثير من حركات الاصلاح وفي تحسين ظروف الحياة في القارة الهندية . ومن أقواله في إحدَى المناسبات في مدينة لاهور عام 1884 :

«نحن بحاجة إلى علم الكلام المعاصر ، ولا ينبغي لنا أن نردد من خلال ذلك مفاهيم العلوم المعاصرة أو نقوم بتقريب الأسس التي تقوم عليها ، ولكن علينا أن نبيّن مدَى اتفاقها مع المعتقدات الإسلامية» .

Today we are in need of a modern ʿilm el-kalâm by article we should either refuse the doctrines of modern sciences or undermine their foundations, or show that they are in conformity with the articles of Islamic faith

وقال في مناسبة أخرى :

«سوف نضع الفلسفة في يمنانا والعلوم الطبيعية في يسرانا ونكلّل رأسنا بشهادة ألا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله» .

Philosophy will be in our right hand, natural science in our left, and the crown of these is no seity save god, Muhammed is the messenger of god on our head !

ولمْ يكن «سيد أحمد خان» فيلسوفا أو فقيها بالمعنَى الضيق بل كان مربيا ومفكرا يؤمن أن التربية هي أساسُ خير وسعادة الشعوب . فهو باعثُ النهضة التربوية الإسلامية المعاصرة في القارة الهندية .

وكان ينتمي إلى حركة «علي كَاره» عدد كبير من الشخصيات الهامة مثل :

مشتاق حسين وقار الملك (1839 — 1917) وسيد مهدي علي محسن الملك (1837 — 1907) ومولوي چراغ علي (1844 — 1895) الذي بدأ به تطور جديد للحركة الأدبية . والجدير بالذكر بصفة خاصة هو «ألطف حسين حالي (1837 —

1914) الذي أنشأ حركة جديدة للنقد الأدبي ، وكان صديقا للشاعر الشهير «أسد الله غالب» وكان ألطف حسين حالي هو أول شعراء شبه القارة الهندية الذي ترك شعر مدرسة لاكنو Lucknow . الغزلي والهَزَلي وطرق موضوعات جديدة مثل حب الوطن والعدل والإصلاح الاجتماعي . ومن أشهر أعماله قصيدته العصماء «مدّ وجزر الإسلام» .

ومنهم أيضا «شبو نُعْماني» (1857 ــ 1914) وهو مؤسس التأريخ الأردي وكان فكرُهُ محافظا ، والتقى خلال أسفاره العديدة بالإمام محمد عبده في القاهرة ، وهو صاحب نظرية أن الإسلام يجدد نفسه بنفسه ، كما ألف أيضا أول سيرة للنبي باللغة الأردية ، وقام بتأسيس صرحا كبيرا تربويا في مدينة لاكنو Lucknow أسماه «ندوة العلماء» ، وكان يرفض المبالغة في العصرية ويرفض في نفس الوقت المناهج التقليدية لدار العلوم الإسلامية في مدينة «ديوباند» Deoband واجتذبتْ مدرستُه كثيرا من الطلاب المسلمين من كافة البلدان الافريقية والأسيوية . ومن ضمن أنشطته في المجال التربوي إنشاء «دار المصنفين» في بمدينة أعظم كَاره ، حيثُ نُشرَت بعد وفاته المجلة الأردية الهامة «معارف» .

ولا أستطيع أن أُحْصي هنا جميع الجهود التي قام بها المجددون والمصلحون في الهند مثل «سيد أمير علي» (1849 ــ 1928) وأشرف علي الفاروقي الثانوي (1863 ــ 1943) الذي تحدثَ عن القيَم والمُثُل العليا في الإسلام كالايمان والاحسان . أو ممثلي مؤتمر «أهل حديث» مثل «صديق حسن خان» (1832 ــ 1890) و«محمود الحسن شيخ الهند» (1851 ــ 1920) .

ولا أريد أن أذكر هنا الجمعيات الكثيرة التي أسِّسَت آنذاك لرعاية المصالح الإسلامية في الهند مثل : آنجمان حماية إسلام أو «جمعية العلماي هند» [أي جمعية علماء الهند] .

Indian Muslims would not accept the complete loss of their cultural identity. They would live to be good Muslims as well as good Indians.

ولكن يَجْدُر بنا أن نذْكُر جامعتين هامتين هما «الجامعة العثمانية» في حيدرآباد التي أنشئَت عام 1918 و«الجامعة المليَة» التي أنشئت عام 1921 وكِلتاهما قد لعبت

دورا هاما . وكانت الجامعة الملية مستقلة عن الانجليز وتولى الدكتور زكي حسين رئاستها لسنوات طوال ، ثم أصبح بعد تقسيم شبه القارة الهندية رئيسا لجمهورية الهند . وكان من بين هؤلاء المسلمين الذين اختاروا ألمانيا لاستكمال دراستهم العليا بدلا من انجلترا وذلك بسبب تعاون ألمانيا مع الأتراك أثناء الحرب العالمية الأولى . وصرح في إحدى المناسبات أن المسلمين الهنود يرفضون تماما أن يفقدوا مطلقاً هويتهم الثقافية ، ولكنهم يحبون أن يكونوا مسلمين طيبين وأيضا هنود طيبين .

ومن بين الذين ذهبوا أيضا للدراسة في ألمانيا محمد إقبال ، ودرس اللغة الألمانية في مدينة هايدلبرج ، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونخ . ويُعتبر محمد اقبال الأب الروحي لدولة باكستان الإسلامية . وكان على رأس جميع المجددين في شبه القارة الهندية وهو الذي استأنف الحوار الذي دار بين الثقافة الألمانية والثقافة في القارة الهندية وممثليها الكبار ، هذا الحوار الذي استمرَّ قرابة ثلاثة قرون . ورد في كتابه بعنوان «پيام المشرق» على الديوان الشرقي الغربي لجوته . وعندما نُشرَت أول ترجمة ألمانية لكتاب جاويد نامه لمحمد إقبال ، كتب هيرمان هيسي (توفي عام 1962) أحد أكبر الشعراء الألمان في العصر الحديث عن إقبال : «ان سيد محمد إقبال ينتمي إلى ثلاثة أحياز روحية وهذه الأحياز الروحية الثلاثة هي منابع آثاره العظيمة وهي حيز القارة الهندية وحيز العالم الإسلامي وحيز الفكر الغربي فهو مسلم كشميري الأصل ، مثقف بالقرآن وبالفيدانتا وبالتصوف العربي الفارسي وفي نفس الوقت واقع تحت تأثير الفلسفة الغربية ومشاكلها المعقدة. قرأ وفهم برجسون Bergson ونيتشه Nietzsche يقودنا في ممرات لولبية ترتفع شيئا فشيئا داخل مناطق عالمه الخاص .

لم يعد متصوفاً بعد ومع ذلك فإن جلال الدين الرومي هو الذي باركه ، لم يعد ينتمي بعد إلى اتباع هيجل Hegel أو برجسون Bergson ومع ذلك بقي فيلسوفا نظريا .

انّ ينبوع قوة اقبال يقع داخل مضمار آخر وهو التدين والإيمان . وإنّ إقبال كإنسان تقي قد نذر نفسه لله ، ولكن إيمانه ليس إيمان الأطفال ، بل إيمان رجل متحمس مجاهد . وجهاده ليس كفاحاً عن الله فحسب بل كفاحاً عن العالم أيضا .

فإن عقيدة إقبال تدعى انها موجهة للجميع وأمنية أحلامه هي انسانية متحدة باسم الله وتحت خدمته . أما الذين يتجهون روحيا إلى الشرق فيحبون آثاره كالديوان الشرقي — الغربي» .

وبالرغم من أن محمد إقبال كان شاعرا فيلسوفا أكثر منه مفكرا منظما ، إلا أنه حاول أن يُحلّ مشكلة النهضة الإسلامية في العالم المعاصر بمنهج فلسفي . وفي محاضراته السبع بعنوان «إصلاح الفكر الديني في الإسلام» .

The Reconstruction of Religions Thought in Islam

التي ألقاها في مختلف جامعات الهند فسر الفكر الاسلامي الكلاسيكي تفسيرا جديدا إستعان فيه بالفلسفة وعلم النفس ، مما أدَّى إلى استنتاجات جديرة بالاحترام . وكان إقبال يعْرض فلسفته الإسلامية الذاتية الجديدة في مؤلفاته وبخاصة كتاب «أسرار خودى» وكتاب «جاويد نامه» ، وتتجلى في هذه الفلسفة الجديدة تأثيرات أوربية تتعلق بالفلسفة الحيوية وفلسفة Henry Bergson و Friedrich Nietzsche من ناحية وبالتصوف الشهودي الإسلامي مثل «جلال الدين الرومي» من ناحية أخرى . وقد جعلته هذه المؤلفات وكذا مجموعته الشعرية المؤثرة مثل شكوى ، جواب شكَوى ، بانگ دارا ، زبور عجم ، بال جبريل ، ضرب كليم ، معروفا لدَى كافة الطبقات الإسلامية ، كما أرْسَت هذه المؤلفات قواعد روحية جديدة لاحياء الأمة الإسلامية في شبه القارة الهندية .

وجملة القول أنَّ المجددين لهم آراؤهم المختلفة في الهوية الإسلامية ، ونهج كل منهم منهجا مختلفا باستخدام وسائل مختلفة لتحقيق أهدافهم التي انحصرت في بعث واحياء النهضة الإسلامية وإصلاح حال المسلمين في شبه القارة الهندية ، ومع ذلك فإنهم يتفقون جميعا على ضرورة تفسير الدين تفسيرا جديدا دون الحاجة إلى تأسيس مذهب جديد ، وضرورة تقريب الدين لعامة الناس . كما يتفقون كذلك على وجوب تحديث المناهج التربوية ، ودافع بعضهم عن فكرة قبول المناهج التربوية الغربية مثل «سيد أحمد خان» حتَّى تُصبح جديرة بالمنافسة ، والجميع يتفقون على الرأي القائل بضرورة المحافظة على الهوية الثقافية والدينية على الرغم من ضرورة التكيف مع مقتضيات العصر الحديث .

كبـــوة الإصــــلاح

(نموذج مصـر)

الأستاذ حسن حنفي
جامعة عين شمس – مصر
جامعة سيدي محمد بن عبد الله – فاس

أولا : وصف الظاهـرة :

مقـدمــة :

ماذا تعني «كبوة الإصلاح» ؟ تعني كبوة الإصلاح أن نهضتنا الحديثة التي بدأت منذ أوائل القرن الماضي بإصطلاح المؤرخين انما بدأت في جيلين وانتهت على يد جيلين . فإذا ما أتى الجيل الحاضر ، فإنه يجد نفسه في أزمة . هل يعاود الاصلاح من جديد ؟ هل يراجع مواقفه ؟ هل يبدأ بداية جديدة ؟ وما هي هذه البداية ؟ وكأن نبوءة ابن خلدون قد تحققت في تاريخنا المعاصر وهي أن الدورة التاريخية تمتد أربعة أجيال ! فإذا أخذنا التيارات الرئيسية الثلاث التي تكون نهضتنا الحديثة : الإصلاح الديني ، والفكر العلمي العلماني ، والفكر السياسي الليبرالي ، لوجدنا أن كل تيار قد حدثت فيه الكبوة على مر هذه الأجيال الأربعة . فالاصلاح الديني بدأه الأفغاني بداية جيدة وحدد مشروعه للإصلاح تحديدا متفقا مع ظروف عصره ، مواجهة الاستعمار في الخارج ومقاومة التسلط في الداخل . ولكن بعد الثورة العرابية والاحتلال الانجليزي لمصر خبا مشروع الإصلاح وهوَى إلى النصف على يد محمد عبده فاصلا الدين عن السياسة – لعن الله ساس ويسوس – ! تاركا

الثورة للاعداد لها ، وتغيير النظم السياسية لتربية الشعوب ، ومواجهة السلطان إلى إصلاح مناهج التعليم والمحاكم الشرعية ، وبعد اشتداد الحركة الوطنية في البلاد على يد تلاميذ الأفغاني وفي مقدمتهم مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول واندلاع ثورة 1919 خبا المشروع الإصلاحي مرة أخرى عند رشيد رضا بعد أن رأى مخاطر الوطنية في العلمانية وتقليد الغرب والتفرنج كما هو الحال في تركيا بعد الثورة الكمالية في 1924 ثم خبا المشروع مرة ثالثة على يد الاخوان المسلمين بالرغم من محاولتهم إعادة الحياة له واكماله عن طريق تجنيد الجماهير. فبعد مقتل حسن البنا في 1949 واضطهاد الجماعة كلها على فترات متتالية في 1954 ثم في 1965 ولعدم تطوير الحركة الإصلاحية وتوقفها تحولت إلى حركة سلفية ومنها خرجت الجماعات الإسلامية المعاصرة تعبيرا عن ظروف الاضطهاد للحركة الإسلامية المعاصرة ، انغلقت على الذات وعادت التيارات الأخرى وأصبحت تمثل رد فعل على فشل لايديولوجيات العلمانية للتحديث ليبرالية أو اشتراكية أو قومية أو ماركسية[1] .

وإذا أخذنا التيار الثاني وهو الفكر العلمي العلماني فقد بدأه شبلي شميل بداية طيبة في الترويج للفكر العلمي وبيان أهمية التحليل العلمي والمنهج العلمي كي تحدث الصدمة الحضارية الثانية بعد أن حدثت الأولى إبان الحملة الفرنسية على مصر ، ومشاهدة علماء الأزهر للتجارب العلمية التي أجراها علماء الحملة ، وقامت جريدة المقتطف التي أسسها يعقوب صروف بذلك خير قيام.واستمر فرح أنطون في الدعوة إلى العلم من خلال ابن رشد . استمر الجيل الأول إذن في الدعوة إلى العلم الذي لا وطن له أو إلى العلم القومي حتّى الجيل الثاني في القرن الماضي . ولكن خبت الدعوة على يد الجيل الثالث سلامة موسى ثم الجيل الرابع عند اسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود بعزلة التيار وارتمائه كلية في أحضان الغرب[2] أو بالردة عنه والعودة

---

(1) انظر «اليسار الاسلامي»، كتابات في النهضة الاسلامية، يناير 1981 القاهرة وأيضا «نشأة الاتجاهات المحافظة في عالمنا العربي الراهن» المستقبل العربي، يناير 1980.

The origine of modern conservation and Islamic Fondamentalism, Amsterdam, 1979;
Des ideologies modernistes à l'Islam revolutionnaire, Paris 1979.

انظر أيضا بحثنا الأصولية الاسلامية، الكويت، بيروت، 1982.

(2) هذا واضح من كتاب سلامة موسى «هؤلاء علموني» وكلهم غربيون.

إلى تراث الأمة لايجاد نوع من الاتساق الحضاري والاستمرارية في التاريخ[3]. فما أن أتى الجيل الخامس حتّى ظهر الاضطراب لدرجة الصراع بين العلم والايمان ونشأة رد فعل على العلم في التيارات اللاعلمية واللاعقلانية المنتشرة في مجتمعاتنا اليوم.

أما التيار الثالث الذي يمثله الفكر السياسي الليبرالي فقد بدأه الطهطاوي أيضا بداية جيدة وذلك بنشر أفكار الحرية والعدالة والمساواة ووضع موضوعات جديدة للفكر الوطني مثل التقدم والدولة والدستور والحديث عن الزراعة والصناعة والتعليم من أجل تأسيس الدولة الحديثة. وقد حدد مشروعه في «مناهج الالباب» تحديدا واضحا ودقيقا، وسار الجيل الثاني ممثلا في لطفي السيد مؤكدا على الوطنية المصرية، ولكنه أتى الجيل الثالث ممثلا في طه حسين والعقاد ثم الجيل الرابع ممثلا في جماهير المثقفين الوطنيين من خلال حزب الوفد، حتّى خبا المشروع الأول فتحولت الدولة من أداة تكوين إلى أداة قهر، وتحول المفكرون من بناة دول وطنية إلى موظفي أنظمة سياسية. وقامت الثورات العربية الأخيرة التي بالرغم من انجازاتها الاجتماعية والسياسية على الصعيدين الداخلي والخارجي انتهت بالقضاء على الحريات ومعاداة الليبرالية والقضاء على النظم البرلمانية الدستورية الحرية حتّى أصبح الفكر الحر مرادفا لنزيل السجون!

تعني الكبوة أيضا أن الحركة عمرها قصير، انتهت بمجرد أن بدأت، سقطت بمجرد أن قامت، وكأن الصاروخ لم يستطع أن يخترق حجب الفضاء وعاد إلى الأرض بمجرد الانطلاق وانتهاء قوة الدفع الأولى. ومن ثم كان مسار النهضة قوسا أو نصف دائرة من أسفل إلى أعلى ثم من أعلى إلى أسفل وليس خطا مستقيما تتراكم فيه الخبرات جيلا بعد جيل، وكأن الدورة لدينا لابد وأن تبدأ من الصفر من جديد دون أن ترث الأجيال من بعضها البعض خبراتها حتّى يحدث تراكم تاريخي كي يحدث في نهضتنا تغيرا كيفيا مماثلا في القدر، ولم تتعلم الأجيال من بعضها البعض ولم ينشأ حوار بين القدماء والمحدثين إلا في أضيق الحدود وفي مجالات الأدب دون الفكر والتاريخ. لم ينشأ حوار بين الأموات والأحياء بل أعيد حوار

---

(3) هذا واضح في كتابات اسماعيل مظهر الأولى عن الداروينية، ثم في كتاباته الثانية في الستينات عن الاسلام، وأيضا في كتابات زكي نجيب محمود الأولى عن الوضعية والثانية عن التراث.

الأموات فيما بينهم في المناقضات الأدبية أو حوار الأحياء فيما بينهم ، أيهم على صواب وأيهم على خطأ في المجلات الأدبية . لم يحدث «وعي تاريخي» وبالتالي أصبح الوعي السياسي بلا رؤية أو منظور ، وانحصرت الحركة في مجموعات من المثقفين أو «صالونات» فكرية أو منتديات ثقافية دون أن تكون حركة جماهرية أو ثقافة شعبية. وعلى أقصى تقدير حملتها الطبقات المتوسطة كوسيلة للتحديث ولكنها لم تنتشر خارجها . ولما كانت حركة النهضة في صميمها حركة إصلاح فإنها ظلت نسبية ، تراجع القديم وتؤوله ولكنها لا تأخذ موقفا نقديا منه ، ولا تغير شيئا من منطلقاته الأساسية حتَّى ولو كانت البدائل القديمة موجودة . تعني كبوة الإصلاح أن هناك اجهاضا مستمرا لكل تجربة تمر بها مجتمعاتنا حتَّى نبدأ من الصفر من جديد ، تبدأ دولة محمد علي ثم تنهار ويتحول المشروع إلى مشروع مضاد من النهضة والاستقلال والوحدة إلى الكبوة والاحتلال والتجزئة. ثم تأتي تجربة مصر الليبرالية ثم تجهضها الثورات العربية، وتأتي التجربة الناصرية ويتم القضاء عليها وتكاد تنهار الدولة وينتهي المشروع القومي الحديث من الحرية والاشتراكية والوحدة إلى القهر والرأسمالية والتجزئة ، وتتحول التجربة المصرية من مقاومة الاستعمار إلى الوقوع في براثن الاستعمار ، ومن كونها مركزا لدوائر ثلاث إلى كونها محيطا لمراكز أخرى .

والحقيقة أن ظاهرة الكبوة هذه لا يمكن ادراكها إلا برؤية الحاضر في الماضي وبنظرة تراجعية تكشف عن بداية المسار وتطوره . بل انها لا تكشف إلا ابتداء من هزمات العصر وأزمة الجيل الخامس ، جيلنا . ومع ذلك فهي تخرج من نطاق التقييم الذاتي إلى الوصف الموضوعي ، ومن الحكم الفردي إلى الاتفاق الجماعي . وقد لا يكون العيب في الاصلاح الذي حدد مشروعه في ظروف عصره بل فينا نحن الذين لم نطوره وظنناه باقيا عبر عدة أجيال كنمط خالد لا يتغير فانزلق الواقع من تحته في مساره الخامس وأصبح الإصلاح فارغا بلا مضمون أو كاد . وبالرغم من أن هذا البحث يتناول نموذج مصر إلا أنه يمكن تعميم التجربة ، فظاهرة الكبوة عامة،داخل مصر وخارجها ، سواء تحت أثر مصر أو بالاستقلال عنها . وبالرغم من اعتماد البحث على التأملات والملاحظات التاريخية الحية أكثر من اعتماده على احصاءات المؤرخين ودقيقاتهم وأسماء الملوك والبلدان إلا أنه يعتمد على نهج دقيق في العلوم الانسانية وهو منهج تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية من أجل إعادة بناء الموقف

التاريخي بعد تكشف أبعاده في الموقف الحالي ، ومن تم تتم رؤية الماضي في الحاضر والحاضر من خلال الماضي ، وهو المنهج الذي طالما استعملناه لدراسة التجارب الحية المعاصرة لكشف دلالاتها المستقلة(4).

وقد جرت العادة عند الباحثين والمؤرخين على هذه القسمة الثلاثية لروافد النهضة الحديثة: الإصلاح الديني، والتيار العلمي العلماني، والفكر السياسي الليبرالي. وفي حقيقة الأمر أن هذه الروافد الثلاثة إنما تمثل موقفا حضاريا واحدا ذا شعب ثلاث: الموقف من القديم، والموقف من الغرب، والمواقف من الواقع. فالحركة الإصلاحية إحياء للقديم وتمثل للغرب وتغيير للواقع ، والفكر العلمي العلماني ثورة على القديم وتمثل للغرب وتغيير للواقع والفكر السياسي الليبرالي تمثل للقديم وتمثل للغرب من أجل بناء الواقع . الاصلاح الديني رد فعل على القديم بالاحياء ، والفكر العلمي العلماني رد فعل على الغرب بالتمثل ، والفكر السياسي الليبرالي رد فعل على الواقع ذاته بإعادة بنائه . فكل واحد يكشف عن موقف حضاري واحد وبالتالي قد تتقارب الروافد الثلاثة أكثر مما تتباعد ، وتجتمع أكثر مما تفترق ، وتتفق فيما بينها أكثر مما تختلف . ويتناول هذا البحث الموقف الحضاري الموحد للروافد الثلاثة أكثر من تناوله للروافد الثلاثة ذاتها حتّى يمكن وصف ظاهرة الكبوة وانتقال الإصلاح من جيل إلى جيل(5) .

ثانيا : الموقف من القديم.

أخذ الإصلاح الديني موقف الدفاع عن القديم في ظرف تاريخي كان القديم فيه موضع هجوم من المستشرقين في الخارج أو من العلمانيين في الداخل خاصة في تركيا. كان من الطبيعي إذن في هذا الظرف الذي تقف فيه الأمة في مواجهة الاستعمار

(4) انظر عروضنا النظرية لهذا المنهج وتطبيقاته في رسائلنا الثلاث :

Les méthodes d'exégèse, Le Caire, 1965. -L'exégèse de la phénoménologie, Le Caire, 1980-. La phénoménologie de l'exégèse, Le Caire, 1984.

(5) مثلا تمثل «رسالة التوحيد» لمحمد عبده الموقف من القديم، و«الرد على الدهريين» للأفغاني الموقف من الغرب، و«العروة الوثقى» الموقف من الواقع. ويمثل «سيرة ساكن الحجاز» للطهطاوي الموقف من القديم، و«تخليص الابريز» الموقف من الغرب، و«مناهج الألباب»، الموقف من الواقع، انظر بحثنا «موقفنا الحضاري»، عمان 1982.

للتأكيد على التمسك بالقديم والدفاع عنه . ولما كان الدين جوهر القديم فظهر الدفاع عنه دفاعا عن الدين والعقيدة والشريعة والأخلاق والتقاليد سواء كان من الدين أو ليس منه . وكان الدفاع عن التأويل السائد والفكر الديني الشائع الممثل في الأشعرية ، فكر الدولة السنية وايديولوجية النظام السياسي القائم . ولكن بعد أن تأكدت الهوية وتم حصار العلمانية،وبانت حدودها في تركيا ظهرت كبوة الاصلاح نظرا لاستمرار موقف الدفاع عن القديم عند الجيلين الثالث والرابع حتَّى الآن دون أن يحاول الجيل الخامس تطوير موقف الدفاع إلى موقف النقد . بانت مخاطر الدفاع عن القديم في ظهور الحركات المحافظة واشتداد التصلب في الجماعات الإسلامية المعاصرة ربما كرد فعل على فشل التحديث العلماني القومي الاشتراكي . إن نمط الدفاع عن القديم نمط مؤقت يصلح لجيل في بداية الإصلاح ولكنه لا يصلح لكل الأجيال ، خاصة لجيل آخر في مرحلة النهضة . إذ تتطلب النهضة نقد الموروث والتحول في نظرية المعرفة من المنقول إلى المعقول ، من الكتاب القديم إلى كتاب الطبيعة ، ومن تأويل النصوص إلى تفسير ظواهر الطبيعة ومعرفة قوانينها . تتطلب النهضة تغيرا في بؤرة الحضارة من الله إلى الإنسان ، وفي محورها الرئيسي من الأعلى والأدنَى إلى الأمام والخلف ، ومن لغتها التشريعية الدينية العقائدية الصوفية المنغلقة إلى لغة انسانية عقلية طبيعية مفتوحة تقبل الحوار . نشأت كبوة الاصلاح لاستمرار نمط الدفاع بالرغم من تغير الظروف وظهور الحاجة إلى نقد الموروث ، وانتهت كل الانجازات الاجتماعية الثورية الحديثة وانقلبت إلى مشاريع مضادة نظرا لأن الموروث هو الرافد الأساس في ثقافة الجماهير تعتمد عليه النظم القائمة طلبا للشرعية ، ويغذيه الاستعمار لاجهاض التجارب الوطنية .

وأخذ الفكر العلمي العلماني في موقف الهجوم المقنع من القديم داعيا إلى الانقطاع عنه فليس به إلا دين وتشريع وأخلاق وتصوف ، وليس به من علوم الدنيا إلا تاريخ هذه العلوم ، وقد سبب هذا الموقف الآن في جيلنا رد فعل الحركة السلفية والقيام بالدعوة المضادة من الدفاع عن القديم كله بكل ما فيه وقد يكون الهجوم على أجزاء من القديم وليس على القديم كله ، فيستثنى من الهجوم ابن رشد أو ابن خلدون أو المعتزلة أو الفقه الواقعي[6]. ولكن هذا الاستثناء لم يفلح في ابراز

(6) مثل ذلك فرح أنطون في «ابن رشد وفلسفته» أو انتعاش الدراسات حول ابن خلدون في المغرب.

هذه الجوانب من القديم وتحويلها إلى رافد في الثقافة القومية خاصة وأنها مرفوضة من الحركة السلفية باعتبارها مواقف مقلدة للآخر (اليونان) . وقد ولد التصاق هذا التيار بالنصرانية إلى طائفية ضمنية أو صريحة باعتبار أن النصارَى هم أصحاب هذا الموقف ، القطيعة مع القديم،إذ أنهم لا يجدون أنفسهم فيه . وقد أدَّى ذلك ايضا إلى كبوة الإصلاح في جيلنا . فالقطيعة مع القديم لا وجود لها إلا في ذهن بعض الأفراد . أما لدَى جماهير الشعب وفي أجهزة الاعلام وفي خطط الغرب فله حضور دائم وثقل تاريخي لا يمكن تجاهله . وقد أدَّى تفجره إلى اندلاع الثورة الإسلامية في ايران ضد كل محاولات التحديث العلماني الغربي. انها مسؤولية الجيل الخامس انه لم يطور موقف القطيعة إلى موقف المطور والمغير والمبدل من أجل تحقيق التغير من خلال الاستمرار حرصا على التجانس التاريخي وحتَّى لا ينشأ رد فعل سلفي يعصف بكل شيء أو يكاد كما هو الحال الآن في تركيا وبولندا وفي شتَّى أنحاء العالم العربي .

أما الفكر السياسي الليبرالي فإنه أخذ موقف التبرير للواقع باستعمال القديم أو التوفيق بين القديم ومقتضيات الحداثة مما جعل القديم مجرد آلة للاستخدام لصالح الدولة . استعمل لتبرير الحداثة ونشرها ، بل وباستعمال المنقول دون المعقول ، وبالاعتماد على الأشعرية السائدة[7]. وقد استمر هذا النمط حتَّى الآن ولم يغيره أحد ، فاستعملت الدولة القديم لتبرير وجودها وتدعيم شرعية نظامها ، كما استعمله الموظفون الإيديولوجيون لكل نظام لتدعيم السلطة وبيعتها أمام الجماهير التي مازال القديم يمثل بالنسبة لها قيمة مطلقة وتصديقا يعادل الإيمان . ولم يقم الجيل الخامس بتغيير نمط التبرير إلى نمط التثوير ومن الدفاع عن النظام إلى قيادة الجماهير ، فكبا الإصلاح وتعثر وضاق بعد أن امتد الواقع وتجاوزه نمطه القديم .

وعلى هذا النحو تشترك الروافد الثلاثة فيما بينها في أنها ليس لديها موقف محكم علمي تاريخي من القديم بل هي مواقف لا علمية تمثل ردود أفعال انفعالية على بعضها البعض أو تكشف عن قصور في رؤية الواقع .

ثالثا : الموقف من الغرب .

بالرغم من التمايز بين روافد النهضة الثلاثة إلا أنها في واقع الأمر أخذت موقفا

(7) ويتضح ذلك عند الطهطاوي في «مناهج الألباب».

متشابها بالنسبة للغرب وهو أنها جميعا اعتبرت الغرب نمطا للتحديث ، والخلاف بينها مجرد اختلاف في الدرجة لا خلافا في النوع .

فبالرغم من هجوم الحركة الاصلاحية على الماديين «النيتشريين» سواء في الهند أو في الغرب ممثلين في الاشتراكية (السوسيالست)والشيوعيين (الكومونيست) والعدميين (الهيليت) وبالرغم من رفض أطر الغرب النظرية المادية ومظاهر تقليده في الفكر والثقافة كما في السلوك والممارسة إلا أن الاعجاب بالانجازات العملية والتفوق العلمي والعمراني للغرب دفع الإصلاح الديني إلى اعتبار الغرب من هذه الناحية نمطا للتحديث فمواجهة الاستعمار الغربي من الناحية العملية لم تمنع من تبني الوسائل التي استعملها الغرب نفسه فأدت إلى تفوقه على غيره ، وفي مقدمتها العلم والصناعة وقد أدّى كلاهما إلى القوة والغلبة . وقد دافع الغرب عن الحرية وما تؤدي إليه من نظم برلمانية ومجالس نيابية ودساتير وملكيات مقيدة ، وبالتالي استطاع الغرب أن يحقق العمران ويبني المدن ويراعي النظافة،ويتقدم ، ويكتشف علوم الانسان والتاريخ . لا يحارب العدو إلا بسلاحه ، ولا سبيل إلى مواجهة الغرب إلا بأساليب الغرب . واستمر الحال كذلك في الجيلين الثالث والرابع على مستوَى الفكر والمذاهب الفلسفية خاصة بعد أن خفت حدة مقاومة الاستعمار بعد بدايات الحصول على الاستقلال الوطني . ولكن في نفس الوقت بدأت ظاهرة «التقريب» ولم يلتفت إليها أحد إلا كرد فعل مضاد في الحركة السلفية المتهمة لدينا بالرجعية والتخلف والارتداد إلى الماضي . ولم يحاول الجيل الخامس تغيير النمط القديم «الغرب كنمط للتحديث» إلى «تحجيم الغرب» ورده إلى حدوده الطبيعية لافساح المجال للابداع الذاتي للشعوب ولتجاربها الخاصة[8] بل لم يحاول أحد مراجعة «الرد على الدهريين» والموقف من المادية ، وأن المادية ليست مذهبا تاريخيا ظهر عند اليونان في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد بل بنية فكرية وموقف طبيعي للانسان ، وأنها تصور علمي للطبيعي وليس تصورا أخلاقيا يدعو إلى المشاركة في التحول والابقاع ، بل ان الطبيعة ليست

(8) انظر بحثنا «التراث والنهضة الحضارية»، الكويت، 1979 ؛ وأيضا «موقفنا الحضاري»، عمان 1982. وننوه هنا بدراسات وبحوث صديقنا د.أنور عبد الملك وتركيزه على مفهوم «الخصوصية» وقد انتبه إلى ذلك أخيرا مفكرون أوربيون وفي مقدمتهم روجيه جارودي في بحوثه وكتاباته الأخيرة خاصة «Pour un dialogue des civilisations»

ضد الدين ، فهناك الدين الطبيعي الذي كان عنصر تحرر في القرن الثامن عشر في الغرب والذي كان عليه ابراهيم ، وهو دين الإسلام. وقد ظهر تحليل العلل المادية في أبحاث الأصوليين القدماء ، وكانت الطبيعيات باستمرار مقدمة للالهيات عند الحكماء ، وكان الخلق هو الحق عند الصوفية .

أما التيار العلمي العلماني فإنه دعا صراحة إلى أخذ الغرب كنمط للحديث دفاعا عن الحداثة والمدنية . فالغرب هو مصدر للمعرفة وليس لدى غيره إلا الجهل وبدايات الانسانية. الغرب هو العلم والاجتماع ، العلوم الطبيعية والانسانية ولا حرج من تقليد الغرب في العادات والتقاليد فالمدنية لا وطن لها . وبالرغم من مشاركة أنصار هذا التيار في الحركة الوطنية باسم الليبرالية والحرية إلا أن اعتبار الغرب نمط للتحديث قد أدَّى عند الجيل الخامس إلى الوقوع الكلي في «التغريب» حيث أصبحنا وكلاء حضاريين للغرب ، نخلط بين المعرفة والعلم . نجمع المعارف ونكدسها نقلا عن الغرب ولا ننشئ علما أو يكون لدينا تصور علمي للعالم . وأصبح الشاب لدينا هو الذي يبدأ حياته الفكرية بذكر أكبر قدر ممكن من أسماء الأعلام في الغرب والمذاهب في الغرب منتسبا إلى احداها وداخلا في معاركها وهو لم ينشئها وليس طرفا فيها ، ولا تعبر عن أي واقع لديه . ويبدو أن توقف الابداع الذاتي كطابع مميز لمرحلة تاريخية أفسح المجال للنقل بصرف النظر عن مصدره ، نقل من القدماء أو نقل من المحدثين ، نقل من القديم فتنشأ الحركة السلفية أو نقل من الغرب فتنشأ الحركة العلمانية ، وبالرغم من محاصرة العلمانية وعزلتها وظهور تراث الجماهير كعامل مكون لثقافتها لم يحاول الجيل الخامس تغيير الغرب كنمط للتحديث. ولم يلتفت إلى تراث الشعب إلا كنوع من «الفن الشعبي» «الفولكلور» مطورا إياه أيضا بأسلوب غربي .

أما الفكر السياسي الليبرالي — فإن الغرب لديه أيضا في إحدى لحظاته التاريخية ، وهي الثورة الفرنسية — كان نمطا للتحديث . وبدأت حركة الترجمة والنقل فيه . وتأسس ديوان الحكمة الثاني «مدرسة الألسن» لأجله ، وبدأ نقل العلوم الطبيعية والانسانية وكانت «الشرطة» نموذجا للدستور ، وباريس مثالا للعمران عند الطهطاوي ، وعاد لطفي السيد لترجمات اليونان وطه حسين لوضع حصر في ثقافة البحر الأبيض المتوسط ، ولم يحاول أحد منا أبناء الجيل الرابع أو الخامس مراجعة

الغرب كنمط للتحديث في التيار الليبرالي بعد أن بانت حدوده وتكشفت سلبياته . فبالرغم من عظمة الثورة الفرنسية إلا أنها أدت إلى غزو نابليون لأوربا ، وانتهت إلى عودة الملكية ، وبالرغم من أهمية الفكر الحر الثاني الذي حمله الهيجليون الشبان إلا أنه أدَّى إلى فشل ثورة 1848 . وبالرغم من أهمية باريس كنموذج للعمران الحديث إلا أن ذلك قد أدَّى إلى اعوجاج في وعينا القومي مما أدَّى إلى الهجرة ، فقد أصبح المواطن يعيش في قلبه الغرب ليس باريس بل أمريكا وأستراليا وكندا واجدا في الغرب أمله وحياته حاضره ومستقبله كسبه ومعاشه حتَّى حدثت أكبر عملية لاستنزاف العقول ، وأصبحنا نبني ونعمر في الغرب وبيتنا خراب . واستمرت الترجمة وحتَّى الآن ، مما جعل أقصَى مشروع لدينا هو ترجمة الألف كتاب ، وأن الكتاب يترجم لدينا أو يقرأ قبل صدوره في بلده الأصلي فطالت فترة الترجمة إلى قرنين من الزمان ولم يحدث ابداع بعد في حين أن الترجمة الأولى لم يمر عليها قرن واحد حتَّى بدأ الابداع بعدها في القرن الثاني . وقد تم الترويج بيننا لنظرية «الصدمة الحضارية» ومؤداها أن معدل انتاج الغرب أسرع بكثير من معدل ترجمتنا له وبالتالي فإن الهوة بيننا تزداد اتساعا على مر الأيام . فمهما ترجمنا فإننا لن نلحق به حتَّى نظل نجري وراء الغرب لاهثين ثم نصاب بالصدمة الحضارية أي باليأس من التقدم والتمدن حتَّى على مستوَى الترجمة والنقل . فما بالنا على مستوَى الخلق والابداع ؟ وبالرغم من جهاد أنصار هذا التيار في الحركة الوطنية إلا أن الليبرالية قد أدت في النهاية إلى الاقطاع وأدَّى الاقطاع إلى ثورات عسكرية انتهت بالقمع أي إلى القضاء على الليبرالية كمنطلق أول . ولم يمنع ذلك أيضا بفعل الغرب كنمط للتحديث في بعض البلدان إلى الانتقال منه إلى موالاة الغرب ومحالفة الغرب على المستوَى السياسي والعسكري والوقوع في مناطق النفوذ وسياسة الأحلاف . لم يحاول أحد منا أبناء الجيل الخامس مراجعة هذا النمط للتحديث الذي كان متفقا مع ظروف عصره داعيا إلى تحجيم الغرب ، ورده إلى حدوده الطبيعية لافساح المجال للابداع الذاتي للشعوب وتعدد أنماط التحديث طبقا لخصوصياتها ، والاستفادة من عمقها التاريخي وتجاربها الوطنية وامكانيات شعوبها .

فبالرغم من تمايز هذه التيارات الثلاثة إلا أنها تبنت موقفا واحدا من الغرب وهو الغرب كنمط للتحديث. وكبا الإصلاح لاستمرار هذا النمط عبر أربعة أجيال

دون أن يتغير على يد الجيل الخامس فنشأت ظاهرة «التغريب» ورد فعل الحركة السلفية بمعاداة الغرب المبدئية دون وضع الغرب في حدوده الطبيعية وجعله موضوع دراسة في علم «الاستغراب».

رابعا : الموقف من الواقع .

بالرغم من تمايز الروافد الثلاثة في نهضتنا الحديثة إلا أنها قد يكون لها موقف واحد بالنسبة للواقع وهو البعد الثالث من الموقف الحضاري . فالحركة الإصلاحية بالرغم من بدايتها بالواقع وحماسها للناس وحرصها على الصالح العام وادراكها لمآسي الاستعمار الخارجي والقهر الداخلي ، ومواجهتها لقضايا الفقر والبطالة والجهل إلا أنها أخذت موقفا خطابيا حماسيا ولم تستطع تجنيد الجماهير في حزب إصلاحي أو ثوري يحقق المشروع الإصلاحي، بل كان ذلك أحد أسباب فشل الثورة العرابية. وفي الوقت الذي تكون فيه الحزب «الاخوان المسلمون» اصطدم بالسلطة مبكرا صراع على السلطة لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن[9] وما أسهل الانقلاب على السلطة وما أصعب ادراك المراحل . وطالما حصلت أحزاب على السلطة ولم تغير شيئا ، وطالما غيرت تيارات مجتمعاتها دون الحصول على السلطة . كما كانت الحركة الإصلاحية ثورة على الواقع وليس احصاء كميا له كانت خطابا عن الفقر والقهر وليس تحليلا لظواهر الفقر والجهل لمعرفة العلل المادية المباشرة كما يفعل الأصوليون . ولا فرق في ذلك بين الخطاب العلماني الثوري والخطاب الاصلاحي الثوري بالنسبة للتحليل الكمي للواقع ، كلاهما انشاء وليس علما . فلو حدثت الثورة بالفعل لما استطاعت أن تغير الواقع شيئا لغياب هذا التحليل الكمي الاحصائي له . والغضب والتمرد ليس تحليل العقل ولا بصيرة الثورة ، انفعال وقتي يحرك الجماهير في ثورة الغضب ثم يعود السكون التاريخي ومازال الأمر كذلك حتَّى الآن وكما يبدو في الجماعات الإسلامية المعاصرة بتمسكها بشعار «الحاكمية» دون ترجمته إلى واقع هين بلغة الفقر وتوزيع الثروة أو سياسة الأجور أو ملكية الأرض والمصنع أو برامج الدراسة أو نوع التمثيل الشعبي ودرجته وكيفيته أو تحديد لأهل الحل والعقد على مستوَى العصر .

---

(9) انظر أبحاثنا العديدة عن «الاخوان المسلمين» في قضايا معاصرة ع 4، اليسار الديني، القاهرة، بيروت 1984.

أما التيار العلماني فإنه منعزل عن الجماهير ولم يتجاوز مناقشات الصالونات الفكرية . لا تموت الجماهير في سبيله كما تستشهد في سبيل الله . قد تتحرك الجماهير بشعاراته التي تعبر عن مطالبها الوطنية (الوفد) والاجتماعية (الناصرية) ولكنها لا تنزل إلى الشوارع أمام الدبابات لتهمد بنيران الرشاشات (الثورة الإسلامية في ايران) كما أنه منعزل عن ثقافة الجماهير التي لا تعي قوانين الكم والكيف ولا تفهم النفي ولا نفي النفي . انما تتحرك الجماهير بالشواهد النقلية سواء من النصوص الدينية أو الأمثال العامية والسير الشعبية أو الشعارات القومية. ثقافة الجماهير مستمدة أساسا من تراثها القديم الحي فيها وليس من الغرب المنقول إليها. وبالتالي انعزل التيار أيضا عن تاريخ الأمة وتراثها وثقافتها وماضيها وأصبح مجرد طلاء خارجي باهت ، أو زرع بلا جذور لا ينتظر وقت الحصاد ، تذروه الرياح وتعصف به الأعاصير. لم يحاول حتَّى الآن العودة إلى الواقع وهو أبلغ من كل نظرية ثورية محكمة أو إلى الحس الشعبي التلقائي الذي هو أقوَى من أي تصور علمي تاريخي . ان حكمة الشعوب التاريخية هي رصيدها الثوري وليست نظريات الثورة العلمية التي هي في حقيقة الأمر مضادة للعلم لأنها بلا واقع حاضر وبلا رصيد تاريخي وبلا رؤية علمية لمكونات الواقع .

أما التيار الليبرالي فإنه بالرغم من شعبيته وانجازاته العملية من أجل بناء الدولة الحديثة وتخطيطه للزراعة والصناعة والتجارة والتعليم وانشاء عديد من مراكز البحث العلمي وتأسيس الجامعات إلا أن البداية لديه كانت الدولة وكانت الانجازات تتم باسم السلطة،وكانت الأولوية للرئاسة . فأصبح المثقفون كلهم موظفين في الدولة لا يستطيعون الخروج عليها وانتهَى الأمر في الثورات العسكرية الأخيرة وحتَّى قبلها إلى أن أصبحت الدولة أداة قمع للمعارضة أولا ثم لباقي الشعب ثانية ، واستمدت سلطتها من العسكر دون ما حاجة إلى جهاز دولة ، فالعسكر قادرون على كل شيء . ومن ثم انتهت الليبرالية إلى عكس ما بدأت منه ، وبدلا أن كانت الدولة تعبيرا عن العقد الاجتماعي أصبحت مهيمنة ومسيطرة على كل شيء . لم يحاول أحد من جيلنا تغيير هذا الموقف من الواقع والبداية منه ، دفاعا عن حقوق المواطن وعن حرية القول والاعتقاد ، والاصرار على الاستقلال الفكري وممارسة حق المعارضة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والنصيحة في الدين واعلان كلمة الحق في وجه السلطان الجائر .

مازال الواقع كبعد ثالث في موقفنا الحضاري غير محكم الرؤية، ومازالت التيارات الثلاثة الرئيسية في نهضتنا الحديثة مداخل حضارية للواقع وليست تنظيرا مباشرا له لذلك كبا الاصلاح الذي يعني أساسا الإصلاح في الأرض ومقاومة الفساد فيها ان التحدي الأساسي لجيلنا هو مواجهة قضايا العصر الرئيسية، تحرير الأرض من الغزو الاستعماري والاستيطان الصهيوني، إعادة توزيع الثورة ضد التفاوت الهائل في الدخول بين الاغنياء والفقراء، الدفاع عن الحريات ضد كل قوانين القهر وأساليب القمع، تحقيق الوحدة ضد شتّى صنوف التجزئة، تحقيق التنمية الشاملة في مواجهة ظواهر التخلف، التأكيد على الهوية الذاتية ضد صنوف التغريب، وأخيرا تجنيد الجماهير وتحزيبها في مواجهة سلبيتها ولا مبالاتها وسكونها[10].

خامسا: خاتمة، الوعي التاريخي.

ان الموقف الحضاري هو الأشمل والأعم على التيارات الرئيسية الثلاثة المتمايزة في نهضتنا الحديثة منذ القرن الماضي. وعدم الوعي التاريخي به هو السبب في كبوة الإصلاح. ومازال الموقف الحضاري لم يتغير ذا أبعاد ثلاثة: الموقف من القديم والموقف من الغرب والموقف من الواقع. ان الموقف الحضاري الآن بناء على الوعي التاريخي يقتضي أخذ موقف نقدي من القديم وليس الدفاع عنه كما يقتضي ثانيا أخذ موقف نقدي من الغرب وليس الدفاع عن الغرب. ويقتضي ثالثا أخذ موقف نقدي من الواقع وليس دفاعا عن الواقع. كبا الاصلاح لأن الموقف الحضاري فيه كان الدفاع. ويمكن أن ينهض الإصلاح من جديد ويتحول إلى نهضة شاملة إذا ما تغير الموقف الحضاري من الدفاع إلى النقد، ومن الحماس إلى العلم ومن الخطابة إلى التحليل ومن الانشاء إلى الخبر. ليست كبوة الاصلاح عيبا في الإصلاح بل عيب في عدم تطوير الجيل الخامس له وإعادة صياغة مشروع الإصلاح طبقا لظروف كل جيل.

---

(10) انظر عرضنا تفصيليا لقضايا العصر في «التراث والعمل السياسي» الرباط 1982 «موقفنا الحضاري» عمان 1982، «الفكر الاسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي»، الكويت 1983.

اراء وحركة الإصلاح لدَى السوريين في مصر خلال عصر التّيقظ والانبعاث

الأستاذ قيصر فرح

جامعة منيسوتا – الولايات المتحدة الامريكية

نشأت حركة الإصلاح في الشرق العربي خلال الربع الأخير من القرن الماضي. ومع أن كثيرا من روّادها كانوا سوريّي الأصل، أصبحت مصر الشقيقة مقر نشاطهم العلمي، ولعب هؤلاء السوريون المستوطنون في مصر دورا خطيرا في انبعاث الفكرة الاستيقاظية كما يبدو لنا في الآداب التي خصّصوها لايجاد عوامل ايجابية تسعَى في تحقيق إصلاح بيئتهم الاجتماعية عامّة، والتي هدفوا بواسطتها أيضا تحسين الوضع السياسي مع انعاش الحياة الاجتماعية وبثها بالروح التقدمية.

سنركّز بحثنا على فئة قليلة من الذين في رأيي لعبوا دورا أكبر ممّا اعترف التاريخُ لهم به، وهم: عبد الرحمن الكواكبي، ورفيق العظم، وحقي العظم، ومحمد رشيد رضا، وأديب اسحق، وفرح أنطون، وشبلي شميّل. كلّهم نادوا بالإصلاح في كتاباتهم العديدة والآداب التي أنجزوها لتحقيق هذا المرام، وهي القصة والأقصوصة والمسرحية والمقالات الصحفية، والآراء التي عبّروا عنها ظهرت أغلبها ثوريّة بالنسبة إلى درجة التفكير والتعبير ذاك الوقت. وقريبا ما أصبحت شاملة إذ اعتنقت الحياة الفردية والعائلية والاجتماعية والسياسية من كل نواحيها. ومن درس هذه الآراء وجد أنها تعكس وجهات نظر عديدة، وبالأخص فيما يتعلق بالوضع الاجتماعي الموروث والأساليب الصالحة لانعاش تغييره. وقد اختلفت هذه الآراء حول ما يكوّن المبادئ السليمة لايجاد الوسائل الفعالة لحفظ ما هو مناسب من

التقاليد الموروثة ولخلق جو إيجابي يدفع إلى تبني ما يتطلّبه عصر جديد من ظواهر مجتمع أوروبي مبني على مبادئ ليست مقبولة من طرف العرب الذين طالبوا بحفظ العادات التي ورثوها دون أن يطالبوا بدرسها والتمعّن بصلاحيّتها للعصر الجديد . وقد ولّد نشاطهم مناقشات عنيفة بينهم وبين أولياء الأمر الواقع ، وأغلبهم من رجال الدين ، نصارَى ومسلمين ، إذ جاءت حركتهم هذه بإطار ثوري متطلّبا حرية شاملة لتعبير الآراء وداعية إلى الحرية والمساواة والإخاء ، كما كان قد سبق وطالب بها روّاد الثورة الفرنسية قبل مائة سنة .

وفي طليعة من سلك هذا الطريق بعد وفوده إلى مصر هو عبد الرحمن الكواكبي (1849 ـ 1902) . وكان الكواكبي واحدا من المفكرين الأحرار إذ سار على نهج جمال الدين الأفغاني الذي استقرّ في مصر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر . هاجر الكواكبي إلى مصر طالبا حرية القول والكتابة بعد اختلافاته العديدة مع أولياء الأمر والدوائر الحكومية التي خدم فيها خلال ترعرعه في سوريا أثناء الحكم العثماني وفرارا من الضغط الشديد من طرف المراقبين العثمانيين . ولم يلبث أن أصبح الكواكبي من أنشط السوريين حركة وأفزدهم عملا ، إذ كان ثوريا بروحه وميله . فهو الذي حرّك الصحافة المصرية في السنين الأخيرة من القرن الماضي وطلائع القرن الحديث بعد أن كانت ساكنة تميل إلى الركود بنشره لعدد من المقالات النارية في جريدة **المقطم** بدون أن يعلن عن نفسه ، دعا فيها إلى الدستور والحرية مولّدا في الصحافة الإسلامية أي في جريدتي **المؤيد واللواء** تيّارا معاكسا إذ كانت هذه الصحافة تبتعد في بادئ الأمر عن النزعات الثورية . وفي قول المؤرخ سامي الكيّالي «حينما عرف القرّاء صاحب المقالات والمبادئ المعرّبة في **كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** ، وضعوه دفعة واحدة في الدرجة الأولى بين رجال التفكير والقلم وأنزلوه منزلة الشيخ محمد عبده وأعلوا قدره»[1] .

وقد كتب في **طبائع الاستبداد** أن الاستبداد وصف لأي حكم لم يكن تحت المراقبة الشديدة والمحاسبة التي لا تسامح فيها ، كما كان الأمر في صدر الإسلام ، ورأى في العلم الوسيلة للتملص من الاستبداد في تلقين العوام تكسير قيود الأسر

(1) الكتاب، عدد يناير، 1947، ص.443.

ورفع نور التوحيد في الأمة . وقد أبدَى في تفكيره تأثير الغربيين الأحرار مثل جان جاك روسو وميلا أيديولوجيا يتماشى وتيار التفكير قبل الثورة الفرنسية . [وقد وجه انتقاده للوضع إلى الجهلاء ، وعملاء الحكم العثماني وادارتهم في سوريا التي ظهرت للكواكبي مثل الاستبداد] .

وقد رأى في الاستبداد فقدان ثقة الناس البعض بالبعض وقلّة التعاون بين الأفراد ، بينما في التعاون حياة الأمة وفي التربية تنميتها نفسا وعقلا ، يشجعها على مقاومة الطغيان ويكون ذلك باللين والتدريج . ومع أن الكواكبي لم يكن متقيدا بآراء السلف في تفهم الدين إذ اتهم المفسرين وبعض العلماء والمتأخرين بعدم تفهم حقيقة اعجاز القرآن الكريم على جليته لم يمنعه ذلك من الطلب بإطلاق عنان التدقيق وحرية الرأي والتأليف ليتبين الاعجاز في التعرف من آياته ، وكتب بلزوم تفهّم آياته من أسرار الكون ليجازي بذلك القائمون على الشريعة علماء الغرب في تتبّع أثر الطبيعة[2] .

وفي كتابه **أم القرى** نسب أسبابَ فتور المسلمين أولا إلى عقيدة الجبر ونشر ما يدعو إلى التزهيد في الدنيا وترك السعي والعمل وإلى اختلاف المسلمين فرقا وشيعا ، وثانيا إلى السياسة المجردة من المسؤولية وحرمان الأمة من حرية القول والعمل وفقدانها الأمن والأمل والعدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة ، وثالثا إلى أخلاقية الاستغراق في الجهل والارتياح إليه والاخلاد إلى الخمول وفساد النظام واهمال طلب الحقوق جهلا وجبنا وتفضيل الوظائف على الصنائع[3] .

ولاشكّ في تأثير الكتابات الأوروبية في تكوين آرائه التقدمية ، فالكواكبي هو المترجم لكتاب **أصول النواميس والشرائع** لـ Montesgue ، بدأت بواسطته وبواسطة ترجمات أخرى موجات البحث الاجتماعي في أوروبا تصل إلى الشرق . وقد استفاد الكواكبي منها في تصريح آرائه ، انعكست هذه في كتابه **طبائع الاستبداد** ،

(2) محمد يحيى الهاشمي «الكواكبي باعث النهضة العلمية»، الحديث، سنة 26، عدد 9 و10، أيلول ـــ تشرين الأول 1952، ص 583 ـــ 584.

(3) أحمد أمين «زعماء الاصلاح الاسلامي في العصر الحديث» الثقافة، السنة السادسة، عدد 307، 28 ذو القعدة 1363/1944، ص 7–9.

وبالأخص من آراء وأقوال الإيطالي الشهير Alfieri Vittoria (1749 — 1803) هضمها وعدلها بما يناسب البيئة الشرقية والعقلية الإسلامية السائدة وزاد عليها من تجاربه وآرائه الخاصة[4].

نقل الكواكبي عن الأوروبيين رأيهم في أن الاستبداد في السياسة يتولّد من الاستبداد في الدين ، ورأى أن الإسلام في جوهره الأصلي لا ينطبق عليه هذا القول إذ هو مبني على قواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والارستقراطية : ديموقراطي إذ يراعي المصلحة العامة ، وأرستقراطي إذ هو مبني على شورَى الخواص ، وهم أهل الحلّ والعقد[5].

يعتبر الكواكبي أيضا مفكرا عربيا حرا لعب دورا كبيرا في تطور تاريخ الحياة السياسية للأمة العربية . ففي كتاباته رسم مناهج واضحة ليقظة أمة وتطور حياة فهو راسم الخطوط الأولى لوحدة عربية لاتزال الحلم المنشود لكل عربي .

وفي خلاصة القول ، الكواكبي صاحب رسالة حرة ودعوته لم تذهب صيحة في واد ، بل كان لها أثرها المدوي ، فهو من الهداة الذين عملوا في سبيل نزع القشارة عن عقل الشرق ليهب ويستيقظ ويستعيد مجده السالف ثم ليبدع ويعمل لبناء دعائم الحضارة من جديد[6].

ومن زملاء الكواكبي ومشاركيه في الآراء التقدمية الاجتماعية رفيق بك العظم ، وهو أيضا سوري المولد مصري السكن . وقد نشأ عند ابتداء مشروعات الإصلاح في الشام ، التي كان الشيخ طاهر الجزائري ، المحرك في ايجادها عندما خدم مفتشا للمدارس الابتدائية ورئيس ديوان الرسائل في الحكومة . وقد كان رفيق العظم تلميذ الشيخ طاهر ، وصديقه ومرافقه فيما بعد . ولما تحولت حركة التجديد التي أوجدتها الجمعية الخيرية إلى حلقة خاصة يتوسطها الشيخ طاهر ، التمّ إليها لا أصدقاء الشيخ فقط ، بل كل من اعتقد باحياء الحضارة الإسلامية . ومن أهدافهم

---

(4) أحمد أمين، «زعماء الاصلاح الاسلامي»، الثقافة، عدد 303، 30 شوال 1363/أكتوبر 1944، ص 5–7.

(5) الثقافة، عدد 304، ذي القعدة 1945/1363، ص 8–11.

(6) سامي الكيالي، «اعلام النهضة» في الكتاب، سنة 2، جزء 3، يناير 1947، ص 448.

إحياء علوم السلف في الطور الأول منها واقتباس نظم الغرب وفنونه التي وجدوها ملائمة في عهدهم والتماس الوسائل لجعل الحكم شورَى في دول الإسلام وذا نظام نيابي ولتعميم الدعوَى إلى ذلك في كل مكان . وقد اتصل بعض رجال الحلقة بجمعيات سرية لتوحيد المساعي ، منها تركيا الفتاة . فأجبر رفيق على الرحيل فرارا من ضغط المابين الحميدي وجاء مصر وله من العمر 28 سنة مقتنعا بثلاثة مبادئ إصلاحية : 1) الرجوع إلى ينابيع الشريعة الإسلامية الصافية ، 2) الأخذ من الحضارة العصرية أسباب القوة 3) وتركيز الحكم في الدول الإسلامية على النيابة والشورَى، وظهرت هذه المبادئ في كتاباته العديدة في مصر، ومقالاته القيّمة طبعت في جريدتي **المؤيد والمنار**، وأسس كتبا خاصة للمدارس العثمانية تحت عنوان الدروس الحكيمة للناشئة الإسلامية[7] أودعها آراءه الإصلاحية. ومن آثاره الخالدة كتاب أشهر **مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة**[8] . ومن مجموعة آثاره[9] كتاب **السوانح الفكرية في المباحث العلمية** عرض فيه أن تقدم الإنسان وترقيته إلى درجات الفضل والعرفان من أسمَى الكمالات البشرية وأحد من عناصر الارتقاء للبيئة الاجتماعية[10] وأن الأسباب الباعثة على تقدم الانسان هي الروابط الاجتماعية التي تتوفر بها الاستعدادات المدنية والتي ينشأ عنها التعاون والتعاضد في هيئة الاجتماع . ورأى العظم في العصبة والاتحاد عاملي المدنيّة ، وفي الاتحاد والمحبة سعادة دنيوية وآخروية ، وفي الأمة المستعدة لقبول الكمالات الإنسانية دواعي العرفان والنجاح[11] ، وبواعث التقدم في رأيه هي المحافظة على الأخلاق الحميدة واتحاد الكلمة وانقياد جميع الأفراد لرأي واحد واقبال الأفراد على تحصيل الفضائل واجتناب أسباب الرذائل واجتناب أيضا ما يشجع تداخل اليد لتغريق وحدة الوفاق[12] . ونرَى دلالة أخرى لبُعد نظره وتفكيره وتعمق خبرته وغيرته على تلك

---

(7) طبع المؤيد في القاهرة، 1899/1317.

(8) طبعة المنار، 1925/1344.

(9) طبع شقيقه عثمان، المنار، 1925/1344.

(10) ص 2.

(11) ص 14.

(12) ص 15.

الرابطة المعنوية الوثيقة بين الأمم الإسلامية في كتابه الجامعة الإسلامية وأوروبا[13] .

وكان قريبه حقي العظم عاشقا آخر للحرية والمساواة والإخاء والإصلاح المادي والمعنوي . مقت حقي الاستبداد العقلي والسياسي ولم يخش لوم لائم أو يتردد عن انتقاد أعمال رجال الحكومة السورية أو المصرية ان رآها مضرة بالبلاد والأمة . كتب في الصحف المحلية وانتقد بكتبه حكومة السلطان عبد الحميد وكان محركا لتأسيس جمعية الشورى العثمانية الدستورية السرية سنة 1904 ، وحرر مع رفيق جريدتها وتآمرا على توزيعها من سامسون Samson وأردو Ordu في شمال الأناضول على البحر الأسود إلى الحديدة وصنعاء في اليمن ، وحتّى أودسا Odessa في روسيا . ثم ألغوا جمعيتهم بعد إعلان الدستور وكفوا عن العمل ضدها . ولكن لم يلبث أن أظهر أسفه الشديد لسياسة اللجنة المركزية فعاد إلى مصر وأخذ يكتب المقالات منتقدا سياستها السيئة ، مظهرا ضرورة تنفيذ اللامركزية الإدارية في الولايات ومدعيا أنه بغيرها يستحيل بقاء الدولة .

وقد اعتبره زملاؤه النقطة الدائمة للحركة العربية إذ لم يُعقد اجتماع ولا يبت رأي دون أن تلتفت إليه الأنظار أم يُستشار . وبما أن الأفكار قبل عهد الدستور العثماني كانت مشتغلة بفكرة الإصلاح ، أصبح حقي من بنيانه ومن المجاهدين لتحقيق الدستور والفكرة اللامركزية مدّة السنين الأربعة التي ترأس خلالها اللجنة في مصر . وكان من أنصار أحمد مدحت وهو الذي ترجم روايته السياسية «الخادعين» من التركية إلى العربية إذ كان يجيد اللغتين ويحرر بهما . ونقل أيضا عن الفرنسية إلى التركية كتابه في غرائب أعمال المراقبين في عهد عبد الحميد سبكها بنوع من الهزل ، وكتب أيضا منتقدا مداخلة الحكومة في الانتخابات النيابية في العراق وفلسطين وسوريا التي جرت سنة 1328 / 1910 معلنا مظاهرها بالتفاصيل والأدلّة الثابتة[14] .

نجد في آراء رفيق وحقي العظم الإصلاح السياسي وما فيه من تأسيس الحكم

---

(13) طبع المنار 1925/1344.

(14) ترجمة حياة حقي بك العظم «في لسان العرب»، المجلد الأول، الجزء الثالث، 1331، ص 113 من ج 2.

الذاتي بواسطة اللامركزية التي نادا بها ملحين أنه لا يتم إلا باصلاح الفرد وعاداته حسب التعاليم الإسلامية الصالحة لا على طريقة «التفرنج» والتزخرف بعادات وملابس الغربيين فقد رفضا التملّق بمظاهرها ونقدا مُقلّديها في عاداتهم وآرائهم وفي زعمهم أن نسبتهم لهذه الخصال هي من نتائج الحرية وهم لا يدرون ما هي الحرية ولا يدركون معناها . وأنشد رفيق العظم يقول أن الحرية تثبت بالمعارف والعلوم والصنائع ، التي تكسب الأمة ثروة وتعلو بمنزلتها وتدفعها إلى الغنَى والشهرة[15] .

وفي كتابه **الجامعة العثمانية والعصبية التركية أو التأليف بين الترك والعرب**[16] دعَا رفيق إلى مساواة مطلقة بين الرعيّة وإلى بثّ الروح الديمقراطية الصحيحة فيها قائلا أن ما من أمة صارت فيها هذه الروح إلا وكانت أجزائها أشدّ تماسكا وارتباطها العام أشد احكاما . وفي رسائله تكلم رفيق عن روابط الجنس والوطن بكونها طبيعية الوجود ، بينما الروابط الودادية والسياسية التي تستوجبها أحيانا اتحاد المصالح ليست بطبيعة الوجود بين الأقوال بل هي طارئة قد تحل وتزول بزوال أسبابها العارضة[17] .

وقد شارك الشيخ محمد رشيد رضا آراء رفيق وحقي العظم في الدين والمجتمع وجاهد لكي يجمع بين آراء القدماء والمجدّدين في التفكير والعمل السياسي والإصلاحي ، ملحا على المسؤولية الذاتية في الرجوع إلى الصواب مبرهنا من تاريخ السلفاء الصالحين أن المسلمين كانوا يراجعون الخلفاء الراشدين ويردّون عليهم أقوالهم وآرائهم إذا ظهر لهم أنهم كانوا مخطئين . وفي رأيه قد أخطأ المسلمون وتغفلوا بتركهم الخلافة لأهل العصبية لكي يتصرفوا فيها تصرف الملوك الوارثين وبعدم سعيهم لوضع نظام شرعي للخلافة وتقييد الخلفية بها ، عاقب الذين وجدوا الوقت لوضع الكتب الطوال للاحكام التي وجب العمل بها في السياسة والادارة والجباية والقضاء والحرب بينما أهملوا التعبير عمّا يعادل القانون الأساسي الذي يقيّد اختيار أولياء الأمور بالشورَى إذ السلطة في رأيه هي للأمة يقوم بها أهل الحل والعقد منها . فإذ

(15) من آثار رفيق العظم، تحقيق عثمان العظم، مطبعة المنار 1344، ص 61 و63.

(16) طبعة المنار، 1925/1344.

(17) الجامعة الاسلامية وأوربا، طبعة ثانية 1925/1344، ص 49.

لم تقم الدولة العثمانية على سلطة شخصية السلطان حتَّى بعد تحليته بلقب الخلافة لما حل بها الاستبداد ولا دفع فئة من الاصلاحيين إلى تقليد أوروبا في تشكيل الحكومات بينما قد يتبيّن لهم إن درسوا الشريعة دراسة استقلالية كما يدرسون القوانين مخرجاً أوسع وأفضل لبناء وضع سياسي يتماشَى وأركان الشريعة في الحكم.

ومن الذين نادوا بالإصلاح غير المسلمين ثلاث شخصيات بارزة وهم فرح أنطون وأديب اسحق وشبلي شميّل، كلّهم أيضا من مواليد سوريا الذين هاجروا إلى الديار المصرية طلبا لتعبير الآراء المضادة للوضع السائد في جوّ حرّ.

راعَى فرح فكرة الإصلاح إلى درجة جعلت البعض يلقبه بأبي التفكير الحرّ ورسول الديمقراطية العربية إذ دعا إلى الاخوة الانسانية وحمل على منكبيه رسالة الفكر الانساني كما يظهر لنا في مجلته **الجامعة العثمانية** خلال السنين السبعة من قيامها، والتي فتح بواسطتها باب التفكير الحر وشرعه للناس، فناصر الحركات الوطنية وجرّد قلمه للجهاد الوطني داعيا إلى التحالف المتين بين أعضاء الأمة كي تسير مع التيار الغربي ولا يدوسها ولا يستطيع أن يهضمها.

وأديب اسحق هو أيضا من الذين آمنوا ايمانا قويا بوحدة عربية شاملة داخل الحلقة العثمانية كما يظهر لنا في مقالته «دولة العرب». وقد لزم اسحق حلقة جمال الدين الأفغاني وأخذ عنه دروسا في الفلسفة الأدبية والعقلية والمنطق. ولازم في كتابته، حتَّى في منفاه بباريس، الثورة الروحية والثورة المعنوية، ودافع بواسطتها عن الحرية زاعما أنه هناك لا وطن إلا مع الحرية، بل هما في رأيه سيان. فإن الحرية إنما هي القيام بالواجب المعلوم[18]. وفي نشرة جريدة **مصر القاهرة** بالحاح ومساعدة الأفغاني كتب أن مراده من ذلك نصرة الحق والمدافعة عن الشرق وآله وأن مسلكه في ذلك كشف حقائق الأمور والتزام جانب التصريح والاجلاء عن مبادئ الحرية وآراء ذوي النقد معينا بذلك واجبات الفرد بالنسبة إلى نفسه وقومه وبلاده وما يقابل تلك الواجبات من حقوق. وان دافع عن الجامعة مقتديا بذلك مثيل فرح أنطون فكان ذلك نتيجة ايمانه برعويتها الشاملة لمختلف العناصر والطوائف واعتقاده أنها القوة الوحيدة يوم ذلك التي بامكانها أن تجعل هذه العناصر والطوائف

---

(18) من مجموعة الدرر جمع عوني اسحق، الاسكندرية، مطبعة المحروسة، 1886/1303 ص 453.

وحدة قادرة على الصمود للاستعمار الغربي . فقد كره اسحق التدخل الغربي وعاضد الحركات المقاومة له وما فكر بالتفرقة بين الولاء للعرش العثماني والولاء للقومية العربية . فقد أمعن في تاريخ أمته العربية وكتب فيها مفاخرا ، بقوله «شعلة سرت من الحجاز فأنارت الشام والعراقين ومصر والمغرب والهند واتصلت بأطراف الفرنجة فملأتها نورا ونارا ، فهي بنورها تستضيء ومن نورها تقتبس»[19] . وأهاب بأهل زمانه مناديا بهم «ألستم في الأرض التي أقلّتهم وتحت السماء التي أظلّتهم ؟ ... والآن فما للحجاز حجوز الأنوار وما للشام شؤوم الأحوال ، وما لمصر مقرونة الطالع بالعُسر ، وما للعراق مُؤذن العزّ بالفراق ؟ ألم يكن في كل هذه الأقطار نفر من أولي العزم تبعثهم الغيرة والحمية على جمع الكلمة العربية فيتلاقون أحوالها قبل التلاف ؟»[20] دعا شبلي شميّل أيضا إلى الحرية وارتقاء نواميس الاجتماع وطلب بتفوق سيادة الأمم على سيادة الملوك مدافعا عن نظام الحكم كعامل أساسي في رقي الأمم أو انحطاطها، وكتب أنه لا يصلح المجتمع إلا بتغذية قوَى العقل وإشراق نور العلم . فباصلاح اخلاق الفرد اصلاح أخلاق الأمة . ووجب على السياسة أن تُبنَى على الحرية والاحترام لحقوق الفرد وأن يسخر التعليم والتلقين المعنوي لتحقيق هذا المرام[21] . وفي معروض له وجّهه إلى السلطان كتب أن سبب انحطاط الدولة وتأخرها نتج عن فقدان العلم والحرية إذ في قوله ، «لا عدل من دون حرية ولا علم من دون عدل ، فإذا فُقِد العلمْ لم تبق قوة لأن القوة متوقفة على الثروة ومصادر الثروة (أي في الزراعة والتجارة والصناعة) متوقفة في نجاحها على العلم»[22] . ولا يزول الخطر المهدد للدولة بالزوال إلا الاصلاح بالفعل لا بالقول . ويكون ذلك بنشر العلم في البلاد على أسلوب يجمع بين طوائف الأمة ويألف قلوبها . فالاشتراك في تعديل المجتمع مع الحرية سبب نجاح الدول المعاصرة وهو أيضا سبب نجاح الإسلام في العصور الأولى . فني قول شميّل «كان الإسلام في عهده الأول مثال

(19) الدرر، ص 137.

(20) نفس المرجع والصفحة.

(21) مقالة شميّل، «الشرق والحرية» في جريدة مصر، السنة الثالثة، عدد 7، 14 أغسطس 1879.

(22) شكوى وآمال مرفوعة إلى جلالة السلطان المعظم عبد الحميد خان، مصر في 20 مارس 1896، ص 4.

الحكومات الديمقراطية ، والانحطاط نتيجة الانصراف عن خطّة الخلفاء الأولين وانغماسهم (أي المسلمين) في الترف وترفعهم عن الأمة»[23] .

وكل هذه المساعي التي تكلمنا بها في الايجاز لم تؤد إلى تغيّرات شاملة كما طلبها أم أنشدها أصحاب الحركات الإصلاحية الذين ذكرناهم في هذا المقال ، وذلك لعدم موافقة الظروف السياسية لانشائها . فلم يلبث أن انعكف عمل الداعين إليه إلى الثورة والطلب بالاستقلال التام وإلى تزعم العرب للثورة العملية بعدما فشلت مكافحاتهم الفكرية . ولكن بثورتهم ضد الدولة خسروا وحدتهم واستبدلوا استعمارا واحدا بآخر . أعني بذلك الاستعمار الغربي الذي فرّق شملهم وفكّك مساعيهم ، وهم مازالوا يكافحون وينشدون الأمل المفقود ! . .

(23) المصدر نفسه، ص 23.

المائدة الأولى

برئاسة الأستاذ العربي مزين

جامعة محمد الخامس ـ الرباط

الجوانب المالية والنقدية في الإصلاح

ـ أ. أفا عمر : مشكلة النقود ومحاولات الإصلاح في مغرب القرن التاسع عشر.

ـ أ. أحمد العماري : نظرية التحديث والمواجهة عند علي السوسي السملالي .

ـ أ. أحمد التوفيق (*) : الإصلاح والجباية .

(*) لم يدرج ضمن أعمال هذه الندوة وسنعمل على نشره في العدد القادم من مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط .

مشكلة النقود ومحاولات الإصلاح
في مغرب القرن التاسع عشر

الأستاذ أفا عمر

جامعة محمد الخامس ـــ الرباط

من المؤكد أن قراءة التاريخ بواسطة النقود وعلم المسكوكات[1] يعد من المكتسبات الايجابية حديثاً في مجال البحث التاريخي ، وقد كان توظيف النقود إلى وقت قريب انما يقتصر كمؤشر من المؤشرات على ميدان الدراسات الاقتصادية ، وكون النقود ظاهرة اقتصادية يعني أنها اجتماعية، ومن ثم فهي ظاهرة تاريخية[2] ويدخل هذا التصور في إطار التلاقح الموجود بين مختلف العلوم الانسانية .

ويعتبر توظيف هذا الجانب الاقتصادي حديث العهد بالدراسات التاريخية ، ذلك أن المؤرخين التقليديين ما كانوا ليستعملوا مؤشر النقود إلا في فترات نادرة ، وخاصة في الفترات التاريخية التي تعتبر نتوءات بارزة وغير عادية ، فتأتي إشاراتهم مقترنة بأسعار البضائع عند اشتداد القحوط وانتشار المجاعات ، أو عندما يَحُلّ الرخاء ويكثر الخصب ، فيذكرون أمداد القمح واسعارها بالمثاقيل والأواقي . أما الحالات

(1) علم المسكوكات : يتناول دراسة أنواع النقود والأوسمة (الميداليات ـــ Les Médailles) التي تضرب تخليدا لذكرى معينة، ويستعمل كذلك مصطلح (علم النميات) من الكلمة الفرنسية la Numismatique وقد انتقلت إليها عبر الكلمة اللاتينية Nummus من أصل يوناني للعملة : Nomisma. (انظر كتاب : الكرملي، النقود العربية وعلم النميات، القاهرة، 1939 ص 121، 161).

(2) حمدي الصباخي.ـــ في التعريف بالنقود، دار النشر المغربية، الدارالبيضاء، 1982 ص 10.

العادية التي تكوّن استمرارية حقيقية للوقائع ، والتي بواسطتها يمكن معرفة وقع تلك النتوءات فلا نجدها في انتاجاتهم. أما التآليف المتخصصة بالذات في تناول موضوع النقود بالمغرب فهي معدودة ، يتعلق واحد منها بالعهد المريني وهو كتاب «الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة ، ومعرفة أحكام الذهب والفضة» ، لعلي بن يوسف الحكيم[3] والآخر بالعهد السعدي ، بعنوان «الأصداف المنفضة عن أحكام علم صناعة الدينار والفضة» لأحمد الجزنائي ، وفي نهاية القرن الثامن عشر ألف عمر بن عبد العزيز الكرسيفي السوسي رسالتين في السكة المغربية كما نجد بعض الفتاوي المغربية ذات الصلة بالأحكام الشرعية ، تتناول علاقة بعض الأحداث والوقائع بالجانب النقدي.

ويصادفنا نفس الوضع بالنسبة للشرق العربي فلا تعرف إلا فصول محدودة من كتب تاريخية[4] أو تآليف مختصرة «كشذور العقود في ذكر النقود» للمقريزي و«كشف الأسرار العلمية بدار الضرب المصرية» لابن بعرة[5].

لكن الدراسات الحديثة في مجال النقود لا تزال محدودة ، ويشعر كثير من المؤرخين المعاصرين بهذا القصور ، ولذلك خصصوا فصولا من بحوثهم لهذا الجانب[6].

* * *

ويدخل تناولنا لهذا الموضوع في إطار توظيف النقود كمؤشر من أجل قراءة الحدث التاريخي لبيان جانب من اصلاحات القرن التاسع عشر.

ولابد أن نشير في البداية إلى ضرورة الالمام بحد أدنى من المفاهيم النظرية[7]

---

(3) طبع كتاب الدوحة المشتبكة في صحيفة الدراسات الاسلامية بمدريد مجلد 6 عدد 1 سنة 1958، ص 63 — 204.

(4) مثل (فتوح البلدان) و(صبح الأعشى) و(الخطط التوفيقية الجديدة في القرن التاسع عشر).

(5) طبع بتحقيق، عبد الرحمان فهمي، دار التحرير للطبع والنشر، القاهرة، 1966.

(6) كان أهمها ما ورد لدى جرمان عياش في كتابه (جوانب من الأزمة المالية بالمغرب) ولدى أحمد التوفيق (المجتمع المغربي في القرن XIX) ولدى عبد الله العروي في : (الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية) ولدى (جان لوي مييج) (انظر هامش 23).

(7) للتوسع في هذه المفاهيم انظر : =

التي تتحرك المشكلة النقدية في إطارها ، حتّى يمكن ابراز بعض الظاهرات التي كان المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر مسرحا لها ، ذلك أن النقود تدور في دراستها حول الدخل والثروة في شكلها النقدي ، ولم توجد النقود في كل المجتمعات وفي نفس الوقت وإنما نشأت وتطورت مع وجود اقتصاد المبادلة ، ولم تكن عمليات الانتاج تهدف إلى المبادلة في المجتمع المغربي قبل بداية القرن 19 ـ كمجتمع ما قبل الرأسمالية ـ وإنما تهدف إلى الاكتفاء الذاتي وخاصة في الوسط القروي . ورغم وجود النقود[8] في هذا الوسط بكمية محدودة ، وتمتعها «بالقبول العام» لدَى مختلف القبائل فإن استعمالها يتركز في المدن الكبرَى وفي الموانئ حيث تمارس التجارة ، بينما يقل استعمالها ووجودها في البوادي بين القبائل ، وذلك لبساطة الانتاج ووجود تقاليد تجعل قيما كثيرة للسلع والخدمات تؤدى من بعض المنتوجات الزراعية «كوسيط» مثل أجرة الفقيه وأجرة حداد القرية وهذا ما يسمى بـ (الشرط) بالإضافة إلى وجود نظام تعاوني (تيويسي) يتم بواسطته انجاز كثير من أشغالهم في الزراعة والرعي بدون داع إلى وسيط نقدي ، وقد استفدنا أيضا مدَى قلة النقود بين هذه القبائل من خلال قراءتنا «لأعراف» هذه القبائل[9] والتي تنص على أن جميع العقوبات الزجرية والجزائية انما تؤدى بالمال دون سواه امعانا في الزجر . وكانت هذه القبائل تمارس نظاما مزدوجا يجمع بين المقايضة واستعمال النقود معا إلى بداية القرن العشرين،وكان الخروج من هذه المرحلة رهينا بتقسيم العمل والتخصص في العملية الانتاجية مع ظهور اقتصاد المبادلة ، بظهور الرغبة في تملك العقارات وأداء الضرائب والكلف المخزنية التي تصاعدت مع بداية القرن 19م ، وتحولت لدَى القبائل وسيلة اختزان

= ـ حمدي الصباحي ـ في التعريف بالنقود، دار النشر المغربية، الدارالبيضاء 1982، ص 9 ـ 26.

ـ النجار عبد الهادي، الاسلام والاقتصاد، مطابع الرسالة، الكويت، 1983، ص 133 ـ 168.

ـ فتح الله ولعلو، الاقتصاد السياسي، دار النشر المغربية، 1971، ص 269 وما بعدها.

— BERER (Pierre) -La Monnaie et ses Mécanismes. P.U.F. Paris, 1975.

(8) نقصد النقود المعدنية ولا نتحدث عن النقود الورقية لأنها لم تستعمل في المغرب إلا في العقد الثاني من القرن XX بالرغم من ظهورها واستعمالها منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر في انجلترا وعدد من الدول الغربية.

(9) انظر مقالنا بعنوان (قراءة تاريخية في ألواح قبائل سوس والأطلس الصغير) مجلة آفاق (اتحاد كتاب المغرب) عدد 9، يناير 1982 ص. 39 ـ 49.

القيم من «المواشي» و«الحلي» إلى النقود كمخزون للقوة الشرائية يسهل الرجوع إليها عند الحاجة ، لكن هذا التحول كان تدريجيا .

وأما بالنسبة للمخزن فإن صوائره في بداية القرن 19 ليست معقدة بل هي بسيطة بساطة جهازه فصائر الدار العالية ورواتب الجند والتنافيذ المختلفة كانت محدودة ، ولذلك فإن ما تصنعه دور الضرب من النقود كان كافيا حتى منتصف القرن 19م ويروج أغلبه في المدن والمراسي .

* * *

وكانت النقود المغربية الرائجة ، تصاحبها كمية ضئيلة من النقود الأجنبية ، لكن السيادة كانت للنقود الوطنية ، وتنهار هذه السيادة كلما تقدم القرن إلى أن تحولت السيادة تماما في وسط القرن للقطع الأوربية دون غيرها ، وقبل هذا التحول كان صرف النقود بسيطا له صلة بالنظام النقدي الإسلامي في وزن الدرهم والدينار[10] وفي علاقة بعضها ببعض ، فكان الدرهم الفضي يعادل سبعة أعشار الدينار الذهبي[11] وهذه الصلة تراعَى في أداء واجب الزكاة وبعض الحقوق الشرعية مع وجود تساهل وعدم الالتزام بهذا النظام خاصة في أوزان بعض السكك .

ويعرف مجال التعامل ثلاثة أنواع من النقود :

— **نقود ذهبية** وكانت وحدتها الأساسية هي : الدينار أو المثقال الذهبي الوازن 4،25 گرام[12] ولكنها كانت نادرة وآخذة في الاختفاء بسبب تردي موقع المغرب من تجارة السودان وغرامة حرب تطوان ، وحاول أخيراً السلطان محمد بن عبد الرحمان إحياءها ولكنها اختفت نهائيا في النصف الثاني من القرن 19م . بينما استمرت بعض القطع الأجنبية في الرواج .

---

(10) تحدد أوزان الدرهم والدينار في كتب الفقه والتاريخ بحبوب الشعير فكان الدرهم الفضي يزن 50،4 من حبوب الشعير المتوسط، والدينار الذهبي يزن 72 حبة ويرد وزنها بالكرام في نص هذا العرض.

(11) أي أن عشرة دراهم تساوي وزنا، سبعة دنانير، وهي علاقة الوزن النوعي لمعدن الفضة بمعدن الذهب.

(12) الخطابي محمد العربي، زكاة الأموال، مطبعة النجاح الجديدة، الدارالبيضاء 1983 الطبعة الثانية، ص 22.

— **نقود فضية** وحدتها الأساسية الدرهم ويزن 2،916 كرام[13] وتكون عشرة منه مثقالا وهو أكبر قطعة فضية ، ولم تضرب هذه القطعة الكبيرة[14] منذ عهد السلطان محمد بن عبد الله حتى قام مولاي الحسن بعد قرن كامل بضرب النقود بأوربا فضرب قطعة عشرة دراهم (الريال الحسني) بينها كانت تروج في هذه الفترة قطع الدرهم .وإلى جانبها قطع فضية صغيرة هي الموزونات ويساوي كل منها ربع الدرهم وتزن 0،72 كرام .

— **نقود نحاسية** : (الفلوس) وكان 48 منها يعادل «موزونة» قبل أن يحولها السلطان مولاي رشيد إلى 24 فلسا فقط سنة 1082 (1672)[15] وكانت الأوقية (وهي : وزن كمية من النحاس التي توافق قيمة الدرهم الفضي) وتساوي 96 فلسا[16] .

وعلى هذا النحو من البساطة كانت تروج النقود المغربية إلى مطلع القرن 19 مع فرض سيادتها على القطع الأجنبية المتعددة (الاسبانية منها والفرنسية بالخصوص) وإلى حدود وفاة السلطان مولاي سليمان 1238 (1822) كان المثقال يعادل في الصرف ريالا اسبانيا واحدا رغم تفاوتهما وزنا[17] ويعتبر هذا التفاوت بداية للمشاكل النقدية .

* * *

فما هي العوامل التي أدت إلى تأزم المشكل النقدي ؟

---

(13) جرمان عياش، جوانب من الأزمة المالية بالمغرب بعد الغزو الاسباني، المطبعة المغربية روبال، الرباط، 1959، ص 30.

(14) BRETHES (J.D) - Contribution à l'Histoire du Maroc par les Recherches Numismatiques, Casablanca. Planche 32 N°1736.

(15) أكنسوس محمد — الجيش العرمرم، طبعة فاس الحجرية، جـ 1، ص 61.

(16) عن هذا النظام النقدي انظر : عياش، المرجع السابق، ص 28. وانظر أيضا عبد الله العروي :
LAROUI Abdallah - «Les origines Sociales et culturelles du Nationalisme Marocain (1830 - 1912)», F. Maspero, Paris, 1977, p.47.

(17) التوفيق أحمد، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان 1850 — 1912 دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1978، جـ 1، ص 275.

هناك عوامل متداخلة تشكل في مجموعها الظرفية التي انتجت هذا المشكل وغيره ، ويمكن تصنيفها إلى عوامل عامة وأخرى خاصة :

وتتلخص العوامل العامة فيما عرفته الثروات الاقتصادية في مجموع البلاد من اضطراب فاحش منذ بداية القرن التاسع عشر ، فإلى جانب سياسة مولاي سليمان في منع الاتجار مع الأجانب مما الغى رصيدا هاما من مداخيل بيت المال ، فهناك سلسلة من النكبات الطبيعية بدأت بطاعون 1799 ـ 1800 الذي كان وقعه شديدا على الجانب الديموغرافي والاقتصادي ، ورغم الانتعاش المؤقت الذي أعقبه فقد عرف المغرب في سنتي 1812 و1815 ظهور الجراد الذي «ترك الأرض كأنها أحرقت بالنار» ثم فيضانات 1813 و1814 ، وقحوطا ومجاعات وأوبئة ما بين 1816 و1820[18] ولم تسلم كل الفترات الأخرى من هذا القرن من مثل هذه النكبات التي يذكر الناصري[19] بعضها ما بين 1867 و1869 حيث شاع الجراد والغلاء والأوبئة وكانت هذه الكوارث تسبب نقصا فاحشا في المحاصيل الزراعية التي كانت تشكل الثروات الأساسية فأفلس السكان وعجزوا عن أداء الضرائب كأهم موارد بيت المال ، ونتج عن عدم دفع الضرائب وثقلها أحيانا اضطراب وتمرد في أواسط هذه القبائل ، وقد تعمق هذا الاضطراب نتيجة نفوذ بعض الزوايا[20] وانحراف بعض قواد العسكر[21] وكان يكفي في تهدئة بعض الانتفاضات أحيانا ما يقوم به بعض عمال المخزن المحليين ، لكن بعضها يفرض على الجهاز المخزني المركزي أن يقوم «بحركات» تأديبية باهظة التكاليف يقودها السلطان بنفسه .

وقد استطاع المخزن في إطار امكانيته المحدودة وبشتّى الوسائل التغلب على هذه العوامل الداخلية وتخفيف حدة تأثيرها على موارد بيت المال وعلى نفوذه بكيفية عامة .

---

(18) المنصور محمد، عرض حول أطروحته عن مولاي سليمان، ص 29.

(19) الناصري أحمد بن خالد، «الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى» دار الكتاب الدار البيضاء، 1956، جـ 9، ص 119.

(20) نفس المرجع، جـ 9، ص 17.

(21) نفس المرجع والجزء، ص 32.

لكن الغزو الأوربي لشمال افريقيا كعامل خارجي ، كان أخطر ما واجهته البلاد . فبعد ثماني سنوات من تولية السلطان مولاي عبد الرحمان وقع الاحتلال الفرنسي للجزائر 1830 وكان ذلك ايذانا باحتلال المغرب ، وقد بدا أمام المخزن منذ نكسة «ايسلي» عجزه تجاه هذا الغزو ، فاضطر شيئا فشيئا إلى تقديم تنازلات مما فتح الباب أمام رغبة الأوربيين في الاتجار بحرية،فنمت مصالحهم الاقتصادية في إطار معاهدات تحمي تلك المصالح قانونيا ، مثل معاهدة 1845 مع فرنسا ، و1856 مع انجلترا ، وقد كان الانهزام أمام الاسبان بتطوان 1859 — 1860 كارثة تزايد بسببها النفوذ الأجنبي اقتصاديا وعسكريا مما فرض على المغرب أداء غرامة 100 مليون بسيطة ، وما تلاها من معاهدات 1860 — 1861 مع اسبانيا و1863 مع فرنسا ، وهذا أفقد المغرب ما كان يتمتع به من توازن .

ونستخلص ما ترتب عن هذا الغزو من نتائج خطيرة أدت إلى تأزم الوضعية المالية وبالتالي الوضعية النقدية ، مما جعل الإصلاح أمرا مفروضا .

1 — فقدان السيطرة على التجارة كوسيلة من وسائل تنظيم المداخيل الجمركية بسبب سيطرة الاحتكارات الأجنبية بواسطة شركات ومجموعة من الأطر من اليهود ومن المسلمين المحميين .

2 — غرامة تطوان التي أفلست خزينة الدولة منذ الدفعة الأولى ، واستمر استنزافها لعائدات المراسي لمدة ربع قرن ، مع ما جرته من ديون خاصة الدين الانجليزي .

3 — الحاح النفقات المخزنية ، اما على مستوى تجهيز الجيش وتجديده بعد العجز العسكري أمام هزيمتي اسلي وتطوان، أو على مستوى تصاعد كمية مشترياته من البضائع الأجنبية المستوردة ، وكذلك على مستوى ادخال بعض الاصلاحات للاستغناء عن المواد الاستهلاكية مثل بناء معمل السكر ، ومعمل القطن في عهد محمد بن عبد الرحمان،وكذا بناء الطرق وتحصين الشواطئ في العهود الأخرى ، ولم تكن نتائج هذه الإصلاحات ايجابية على الإطلاق[22] .

(22) التوزاني نعيمة، الأمناء بالمغرب في عهد السلطان مولاي الحسن، مطبعة فضالة، 1979، ص 35.

كل هذا أدّى إلى افلاس مالية المغرب وعجزه ، وظهرت أهمية النقود بشكل بارز في هذه الفترة التي أصبح فيها المخزن في حاجة ملحة إلى كميات متزايدة من النقود .

وقد تأثرت النقود كمية وقيمة ، بالعوامل السابقة ، لكن هناك عوامل أخرى مباشرة ذات أثر بليغ في تعميق المشكل النقدي منها :

1 ـــ كمية النقود المحدودة ، فلم تكن للمخزن فكرة واضحة عن مبلغ أرصدته إلا بعد ما دفع القسط الأول من غرامة تطوان مما أبرز أن رصيده من النقود كان ضئيلا .

2 ـــ ضآلة المعادن النقدية : (الذهب والفضة باستثناء النحاس الوارد من جنوب المغرب) ورغم قلة معلوماتنا عن مصادر المعدنين الآخرين ، فإن ما استفدناه من الوثائق يشير إلى أن النقود الذهبية اختفت تماما في النصف الثاني من القرن 19 [23] ، وكان الاعتماد على شراء شظايا الفضة وقطع الحلي وسبكها نقودا فضية ، كما تحول العملة الأجنبية للاستفادة من فارق تحويلها : من حيث الوزن والعيار ، وقيم الصرف ، ثم كان الالتجاء إلى شراء الفضة من فرنسا وانجلترا وجبل طارق في العهد الحسني والعزيزي .

3 ـــ عدم كفاءة التصنيع : فإن الطرق العتيقة المتبعة في دار السكة خاصة عملية ضرب القطع الفضية [24] تشكل عائقا في صنع الكميات الكافية بينما كانت طريقة (التفريغ) في قوالب جاهزة عملية أسهل وكانت لا تستعمل إلا في صنع النقود النحاسية ، وكان ذلك سببا من أسباب تضخم كمية الفلوس النحاسية المشوهة .

---

(23) Miége (J.L.) - «Le Maroc et L'Europe» P.U.F., Paris, 1962, Tome 3, p.100

(24) في هذه الطريقة يخضع صنع النقود إلى عدة عمليات : (إذابة الفضة بعيار خاص وافراغها على شكل سبائك وطرق السبائك لتحول إلى صفائح بسمك معين ثم قطع الصفائح إلى قطع نقدية ووزنها وأخيرا ضربها بختم السكة) وتمر كل قطعة بهذه السلسلة الطويلة من العمليات، مما يعطل حاجة السوق من كمية النقود المطلوبة.

4 — علاقة النقود الفضية بالفلوس النحاسية ، فالمثقال الفضي من عشرة دراهم كان يصرف بعدد من الأواقي من فلوس النحاس ، وقد أشرنا إلى هذه العلاقة عند ذكر أنواع النقود وكان المخزن قد أوجد قاعدة لتناسب (البرنز) مع الفضة خاصة عند شيوع الريال الأجنبي ، ولذلك فكلما انحطت قيمة (البرنز) أدّى ذلك إلى انحطاط قيمة الفضة ، وكان المخزن يصدر هذه الفلوس باسراف لتعويض قلة النقود الفضية زيادة على كونها سهلة الصنع والتزوير[25] فكان تضخمها يثير مشاكل كثيرة جعلت صنفا من التجار ينقلونها كسلعة بين المدن[26] للاستفادة من فارق صرف الريال الفضي بين تلك المدن والحصول على أرباح طائلة ، فنجم عن ذلك تفاوت كمية النقود النحاسية بين مدينة وأخرى ، وغالبا ما تمارس عملية إذابة الفلوس للحصول على النحاس بأرخص من ثمنه كمادة خام[27] .

5 — تهريب النقود الفضية المغربية من طرف الأوربيين نتيجة قلة الفضة في أوربا ، ولأن وزنها الشرعي يفوق وزن القطع الأوربية. فكان وزن المثقال 29 گراما على حين كان وزن الريال الفرنسي مثلا 25 گراما ، وكان الفارق 4 گرامات من الفضة في كل مثقال مما شجع هذا التصدير غير الشرعي[28] ، وقد حاول المخزن توقيف هذا النزيف بدون جدوى .

6 — عامل آخر مباشر: جاء نتيجة كون الاسبان اشترطوا أثناء دفع الغرامة أن تكون بالعملة الأوربية وليس بالدرهم المغربي[29] واشترط الانجليز أيضا نفس الشرط عند استرداد ديونهم[30] مما كلف بيت المال نفقات إضافية في عملية الصرف للحصول على عملات أجنبية ، فكان ذلك سببا في تدهور العملة الوطنية وانحطاطها .

(25) نفس المرجع الهامش 23 ونفس الجزء والصفحة.

(26) الناصري، السابق، نفس المرجع ونفس الجزء، ص 163.

(27) رسالة سلطانية موجهة لعبد الله بن سعيد السلاوي في 6 شوال 1318 (وثائق عائلة بنسعيد بسلا).

(28) مرجع هامش 23، نفس الجزء ونفس الصفحة.

(29) جرمان عياش، المرجع السابق، ص 34، وكذلك رسالة الامين محمد الحساني ومحمد بنشقرون إلى الأمين محمد بنيس بفاس في 14 ربيع الثاني 1284 (من وثائق مديرية الوثائق الملكية بالرباط).

(30) Miége (J.L.) - «Le maroc et l'Europe» T.3, p.103

7 — ارتباط النقود المغربية بالنظام الشرعي وفي نفس الوقت ارتباطها بالنظام النقدي الأوربي أثناء الصرف ، فكان ارتباطها بالنظام الشرعي — من حيث الوزن وهو الذي يعود إليه السلاطين في كل إصلاح بدعوَى الحفاظ على تأدية الحقوق الشرعية —[31] يسبب اضرارا للعملة الوطنية لعلاقتها بالنقود الأجنبية ، وذلك لتغيير الصرف ، وتحول قيمة المعدن إلى قيمة اسمية في النقود الأجنبية والاحتفاظ بالقيمة الحقيقية للمعدن في النقود المغربية ، فيظل صرفها جامدا على حين يرتفع صرف النقود الأجنبية باستمرار .

8 — تزوير النقود وهو تدخل غير مشروع ، وقد مارسه عدد من اليهود وبعض الفقهاء[32] ومارسه أيضا بعد الأوربيين[33] وقد عرف تزوير النقود في المغرب في كل مراحله التاريخية وفي كثير من مدنه وقراه ، وهناك أمثلة عديدة من مراكش[34] وترودانت[35] وسلا[36] وتمكيدشت[37] بالأطلس الصغير ، ودمنات[38] وغيرها .

* * *

(31) ابن زيدان عبد الرحمان، اتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس، المطبعة الوطنية، الرباط، 1929 — 1933، جـ 3، ص 481. ظهير مولاي الحسن مثلا، هذه الظهائر تصور ضرورة الارتباط بالوزن الشرعي لتعلق النقود بأداء الزكوات وقسمة التركات ورد الديون وغيرها وكان المفروض فك هذا الارتباط وكلما دعت الضرورة يقع تحديد النسب الشرعية من النقود وزنا من طرف الفقهاء مهما كانت أوزان النقود مخالفة للأوزان الشرعية كما نجد ذلك في النوازل الفقهية بسوس.

(32) DE FOUCAULD (ch.), «Reconnaissances au Maroc» Paris, 1888, T.2, p.23.

(33) Miége (J.L.) op. cit., T.3, p.105.

(34) تقرير الأمناء إلى السلطان مولاي عبد العزيز عن التزوير عام 1315، محفوظات مديرية الوثائق الملكية.

(35) السوسي محمد المختار «خلال جزولة» المطبعة المهدية تطوان، بدون تاريخ جـ.4، ص 122.

(36) تقرير من عدول سلا إلى السلطان مولاي عبد العزيز بتاريخ 29 ربيع الأول 1323 (من وثائق عائلة بنسعيد).

(37) جواب سيدي الحسين الميموني بزاوية تمكيدشت لرد اتهام بالتزوير جاء في مخطوط «نزهة الأبصار...» للعربي المشرفي بالخزانة العامة بالرباط رقم ك. 479.

(38) التوفيق أحمد، المرجع السابق، ط 1، جـ.1، ص 290.

وهكذا نكون قد استعرضنا أهم العوامل سواء منها الخاصة أو العامة والتي أدت بالعملة المغربية إلى ما هي عليه من التدهور والانحطاط ، ويمكن أن نلتمس مؤشرات كثيرة للتعبير عن صورة هذا التدهور ، سواء على صعيد الأسعار التي أشرنا إلى طبيعة معلومات المؤرخين عنها ، أو على مستوى مداخيل بيت المال ، أو عن طريق تقدير العجز المالي . لكن هذه المؤشرات لا تملك العدة الكافية عنها لاعطاء صورة واضحة عن التدهور النقدي ، ولحسن الحظ نستطيع نتيجة ما توفر لنا من وثائق اعطاء صورة واضحة انطلاقا من علاقة الصرف بين النقود المغربية والنقود الأجنبية وقد شكلت هذه الأخيرة القاعدة الأساسية للنقود المغربية في القرن التاسع عشر .

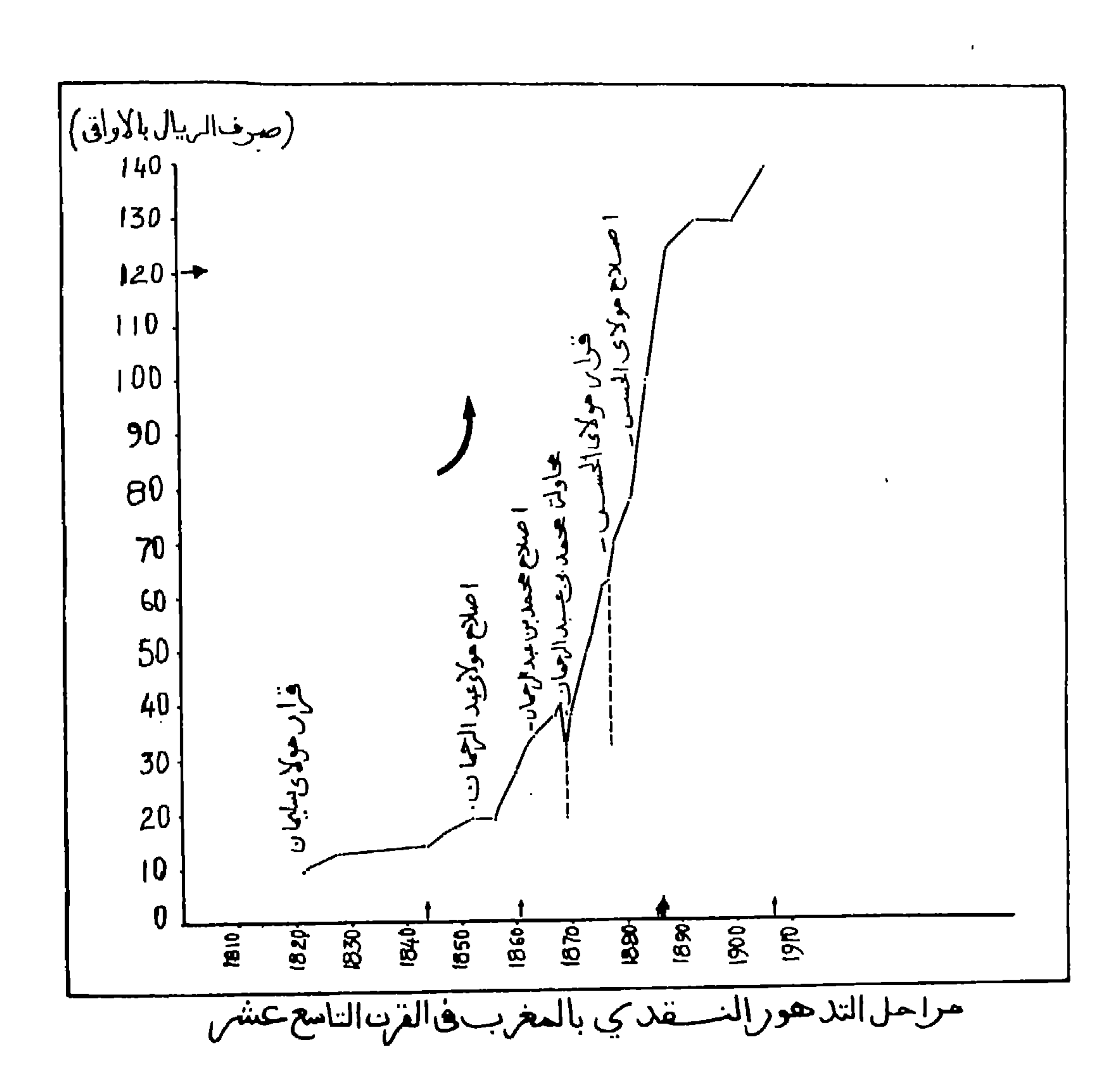
وكانت هذه العلاقة مبنية على تطور أسعار الصرف فكانت قيمة النقود المغربية تنخفض بقدر ما كانت ترتفع قيمة النقود الأجنبية وبصورة معكوسة .

في نهاية عهد مولاي سليمان كان الريال الاسباني يصرف بعشر أواق ونتيجة للعوامل التي أتينا على ذكرها قبل حين بدأت ترتفع قيمة النقود الأجنبية على حساب النقود المغربية : فالبضاعة التي أمكن شراؤها بريال أجنبي سنة 1822 كانت تساوي 10 أواق (أي مثقالا واحدا) على حين أن ما يمكن شراؤه بنفس الريال سنة 1862 يلزم فيه دفع 32،5 من الأواقي المغربية (أي 3 مثاقيل وربع) ، مما يبرهن على مدى تفاحش انخفاض قيمة العملة المغربية ، وذلك ما نستطيع تتبع مراحل تطوره انطلاقا من هذا الرسم البياني الذي استخرجت مادته من عدة مصادر .

ويعبر الرسم عن تصاعد قيمة الريال الأجنبي مقدرا بعدد الأواقي خلال القرن 19 وكل تصاعد في قيمة الريال يقابله انخفاض في قيمة المثقال المغربي ، حيث كان أحدهما مساويا للآخر سنة 1822 بينما في سنة 1888 أصبح نفس الريال يساوي 12 مثقالا (= 120 أوقية) ، ويلاحظ أن ارتفاع قيمة الريال تتسم بالضعف خلال الأربعين سنة التي سبقت حرب تطوان على حين لم يعرف هذا الارتفاع إلا حدة بعد هذه الحرب وبدون توقف . وقد قدر مييج ما لحق العملة المغربية من الانخفاض بـ 80٪[39] خلال 20 سنة الواقعة بين 1822 و1848 ، وأعزى ذلك إلى ما

---

(39) Miége op. Cit. t.3 p.99



مراحل التدهور النقدي بالمغرب في القرن التاسع عشر

حصل للميزان التجاري المغربي من عجز كما أن الناصري قدر انخفاض العملة المغربية بـ 90٪ خلال ثلاثين سنة ما بين 1844 و1873 وقد تصدى لتعليل هذا الانهيار في السكك المغربية فأبرز أنه يرجع إلى آثار الانفتاح المغربي أمام التجارة الأوربية ، ونتيجة لقاء بين نظامين اقتصاديين غير متكافئين، ويؤكد أن هذا التدهور سيستمر «مادامت المخالطة مع الفرنج» ، «ثم مادامت بلاد الفرنج مترقية في التمدن وحسن الترتيب ، واتساع الأمن والعدل ، إلا وسككنا وأسعارنا دائمة الترقي في الغلاء على نسبة كثرة المخالطة واتساع مادة البيع والشراء فتأمله والله الموفق»[40] .

ونتيجة لهذا الانهيار أصبحت القوة الشرائية للنقود المغربية هزيلة مما أثقل كاهل السكان في مواجهة الحاجيات اليومية ، ومواجهة عبء الضرائب التي كانت بالنسبة إليهم باهظة، بينما تظل تلك الضرائب كإيرادات تعتمد عليها الدولة في نقصان مستمر ، وهذا أيضا يثقل كاهل الدولة أمام التزاماتها في أداء ديونها وأداء ثمن المقتنيات من الأسلحة وأجور الخبراء...

* * *

ورغم أن فكرة الإصلاح النقدي كانت سائدة لدَى المخزن في القرون السابقة خاصة في القرن 18 حينما قام السلطان محمد بن عبد الله باصلاح نقدي سنة 1766 (1180هـ) وسنة 1787 (1201)[41] فإن اشتداد الأزمة النقدية في القرن 19 كانت تطرح هذا الاصلاح بحدة ، فقام ملوك المغرب بعدة محاولات إصلاحية ، وكانوا يرتكزون أثناء اجرائها على خبرة الأطر المتوفرة آنذاك ، وكانوا يستشيرون فئتين : فئة «العلماء» التي تعتمد خبرتهم بالأساس على النصوص الشرعية والاجتهادات الفقهية ، وفئة التجار الذين لهم خبرة بمخالطة الأجناس ومعرفة شؤون التجارة والمال ، وفي الحقيقة أن خبرة كل من الفئتين غير كافية لمجابهة هذا الإصلاح وقد التجأ بعض السلاطين إلى استشارة بعض الأجانب في إطار الهيئات الدبلوماسية التي كانت ترعَى مصالح الدول التي تمثلها في المغرب .

(40) الناصري أحمد بن خالد، المرجع السابق، جـ.9، ص 208 و 163 و54.

(41) جرمان عياش، م.س، ص 28 وانظر كذلك، الاصلاح النقدي لسيدي محمد بن عبد الله بمدريد في كتاب «بريث» ـــ (هامش 14) ص. 224.

وقد بدأت محاولات الإصلاح النقدي في القرن التاسع عشر بالتحديد الذي أجراه مولاي سليان لسعر الريال الاسباني ومساواته بالمثقال المغربي[42] فحدد بذلك السعر الرسمي للصرف ، ولكن لم يبق الريال عند هذا التحديد بل ظل يرتفع في إطار السعر التجاري ، واتجه الإصلاح إلى ملاحقة ارتفاع الصرف التجاري الذي فقد المخزن السيطرة عليه واستمرت محاولة اخضاعه للصرف الرسمي في كل المحاولات الإصلاحية .

وفي هذا الإطار اضطر السلطان مولاي عبد الرحمان للقيام باصلاح يعدل فيه السعر الرسمي ليوافق سعر الصرف التجاري ، فأصدر ظهيرا سنة 1848 حدد بموجبه سعر الريال الاسباني بـ 18 أوقية والريال الفرنسي بـ 17 أوقية[43] ثم أصدر ظهيرا آخر 1852 يحدد فيه السعر الرسمي للريال الاسباني بـ 20 أوقية والريال الفرنسي بـ 19 أوقية[44] .

وكان محمد بن عبد الرحمان قد سلك نفس الأسلوب الاصلاحي بعد حرب تطوان حينها اعترف سنة 1862 بالسعر التجاري للريال ، وأقره كسعر رسمي[45] حيث جعل الريال يساوي 32،5 أوقية مع استمرار السعر القديم 19 أوقية في المراسي ، فاستفاد المخزن من هذا السعر المزدوج حينا ، لكنه تراجع عنه أمام احتجاج التجار الأوربيين والهيئة الدبلوماسية فكانت خسارته فادحة ، حيث انخفضت عائداته الجمركية بنسبة 50٪ .

وابتداء من سنة 1863 كان يفكر في تطوير هذا الإصلاح بضرب النقود في باريس واستشار المصالح الفرنسية ، ولكن القنصل الانجليزي (جان دريموندهاي) نصحه بعدم الالتجاء إلى فرنسا[46] .

---

(42) الناصري، الاستقصاء، جـ.8 ص 106. وانظر كتاب التوفيق أحمد (السابق) جـ.1، ص 275.

(43) التوفيق، م.س، جـ.1، ص 275 وكذلك : Miége op.cit. T.3 p. 99

(44) الناصري، الاستقصا جـ.9. ص 64.

(45) جرمان عياش، م.س، ص 31، نقلا عن داوود محمد بتاريخ تطوان، جـ.16، ص 24.

(46) Miége op.Cit., T.3, p.105

وفي سنة 1867 تطلع للاستفادة من تجربة الآخرين فالتجأ إلى التجار يسألهم كما ورد في رسالة إلى الأمين محمد بنيس «بأن يسأل التجار عن عمل النصارى في أمر الريال في روجانه بينهم وبين غيرهم ، ويسألوا عن عمل باشا مصر (إسماعيل باشا) كيف يباع ويشترى مبينين ذلك بيانا شافيا»[47] ولكنه على ما يظهر لم يستفد من هذا التطلع لتشويش المستشارين الأجانب عليه ، فقد لاحقه دريموند هاي بالنصح سنة 1868 حينما كان في فاس كسفير ، فاقترح عليه أن يقوم بتعديل العملة إلى سعرها 1856 أي إلى 19 أوقية مع ضرب نقود ذهبية وفضية في المغرب بآلات مستوردة أو ضربها بأوربا[48] وفشل النائب محمد بركاش في الحصول على الآلات أو على موافقة المعامل الأوربية نتيجة معارضة مدريد وتضارب مصالح الهيئات الدبلوماسية ، لذلك عدل السلطان في نفس السنة عن هذه الخطة .

وفي سنة 1869 بلغت الأزمة أشدها ، فاضطر السلطان وتحت تأثير آراء جان دريموندهاي أن يعود بسعر الريال الفرنسي إلى سعر 1852 المذكور[49] . أي ارجاع النقود إلى ضعف سعرها الاسمي ، وهو إصلاح غريب كشفت وثائق بليمني —كما أورد جرمان عياش—[50] عن الاستشارات التي لجم عنها هذا الاصلاح الذي قرر رسميا التراجع عنه نتيجة الموقف المضاد للممثلين الأوربيين . وكان المولى الحسن قد ضبط الأوضاع الداخلية وحاول تدويل القضية المغربية واستعمل القوة المخزنية في حصر الصرف في إطار الإصلاحات السالفة ، فأصدر ظهيرا سنة 1877 يحدد 32،5 سعرا للريال[51] وقرأه في مساجد المغرب ، وكان لهذا القرار الحاسم آثاره في تخفيض ثلث سعر العملة الأجنبية[52] وكان لذلك رد فعل لدى الهيئات الدبلوماسية ، وأصدرت احتجاجا سنة 1878 بأنها «لا تقبل هذا السعر العشوائي» وتجاوز التجار قرارات المخزن فارتفع سعر الريال إلى 40 أوقية .

---

(47) من رسالة الوزير الطيب بليمني إلى الأمين محمد بنيس، 9 صفر 1284. (مديرية الوثائق الملكية).

(48) Miége, op. Cit., T.3, p.139.

(49) الناصري، م.س، جـ.9، ص 120 وابن زيدان، م.س، 3 : 482 و مييج، 3 : 432.

(50) جرمان عياش، م.س، ص 35 — 37.

(51) الناصري، م.س، جـ.9 : 163.

(52) Miége, op. Cilt., p.234.

وتوصل السلطان مولاي الحسن إلى نوع من التجديد في الإصلاح ، وذلك بضرب النقود بأوربا سنة 1881 على أساس القاعدة الفضية بالوزن الشرعي[53] وقد تحمل بيت المال أعباء كثيرة أثناء هذا الإصلاح وذلك بالارتباط مع جملة من السماسرة والوسطاء والأبناك وتزايد الفوائد المفتعلة وقلة خبرة الأطر المغربية وارتفاع تكاليف النقل والتلاعب في أثمان الفضة[54] ولذلك لم يعط هذا الإصلاح أي تحسن لوضعية النقود بل ارتفع الصرف إلى 125 أوقية للريال سنة 1888 ، وذلك لانسحاب القطع النقدية الفرنسية من الرواج[55] .

ومع عدم جدوَى هذا النوع من الإصلاح فقد تابع السلطان مولاي عبد العزيز نفس الاتجاه ونفس الوسائل بل عدد دور الضرب ، فلم يقتصر كما فعل مولاي الحسن على دار الضرب بباريس بل أمر سنة 1903 بضرب السكة الفضية في كل من باريز وبرلين ولندن وبرمنكهام بل ضرب أيضا النقود البرنزية وجعل صرفها عل النظام العشري ، لكن السكان روجوها طبقا لنظام المثاقيل والأواقي ، ووقع اضطراب في الصرف مما جعل أحيانا المعاملات التجارية مستحيلة ، وبلغت الأزمة أوجها في عهد مولاي عبد الحفيظ .

* * *

والخلاصة أن الأزمة النقدية تعتبر وليدة عوامل متعددة ومعقدة أصبحت معها العملة محطمة بسبب دفع التعويضات والديون وعجز الميزان التجاري ، وممارسة عمليات التهريب والتزوير ، ولم تجد كل محاولات الإصلاح لأن هناك شروطا غير متوفرة لهذه المحاولات ، فهناك عدم فهم الأسباب العميقة للتدهور ، بل هناك فصل بين هذا التدهور وأسبابه كما ورد في عبارة الوزير موسَى بن أحمد الذي يرَى :

«أن الرخاء والغلاء أمرهما بيد الله . ولا تأثير لنقص الريال وزيادته فيهما»[56] .

---

(53) ابن زيدان، المرجع السابق، جـ.2، ص 431.

(54) يمكن الاطلاع على صورة واضحة عن صعوبات الضرب في أوربا من خلال ملف مهم عن السكة بمديرية الوثائق الملكية بالرباط.

(55) Miége, op. Cit., T.3, p.436.

(56) رسالة الوزير موسى بن أحمد الباشا عبد الله بن أحمد بتاريخ 12 محرم 1295 (ملف م.و.م.).

وهذا الفهم هو السائد لدى فئتي العلماء والتجار ممن استشارهم السلطان وكانت خبرتهم لا ترقى إلى مصارعة أطماع الدول الأجنبية المتنافسة ومناوراتهم التي تستهدف الحفاظ على مختلف المصالح والاستثمارات .

وقد أضاف المخزن إلى عدم ادراك صحيح لعمق المشكل ، فقدان السيطرة على كثير من مقوماته الأساسية ، خاصة المبادلات التجارية وايراداتها الجمركية كوسيلة من وسائل الخروج من الأزمة المالية والنقدية ، والركون إلى نظام جبائي مرهق كبديل عن تلك الايرادات ، زيادة على بعد عامة الناس عن دائرة الوعي بما يقوم به المخزن من محاولات إصلاحية .

وفي نهاية هذا العرض وتلافيا للوقوع في نوع من التعميم ، نتساءل : هل كان ايقاع المشكل النقدي على وتيرة واحدة في مختلف أنحاء البلاد : في مدنه وقراه ؟ أم هناك تفاوت ؟

وان الإجابة على هذا التساؤل يقتضي التعمق في دراسة آثار هذا المشكل في كل جهة من جهات المغرب على حدة[57] للوصول إلى رؤية واضحة حول طبيعة وحدة البلاد وتماسكها ، دون اغفال أي من المؤثرات الجهوية والمحلية .

---

(57) اخترنا منطقة سوس كامثلة تناولناها بالدراسة، في إطار رسالتنا لنيل دبلوم الدراسات العليا تحت عنوان : «مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر» التي نوقشت بكلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط في مايو 1985.

نظرية التحديث والمواجهة عند علي السوسي السملالي من خلال كتابه : (عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة ..)

الأستاذ أحمد العماري

جامعة سيدي محمد بن عبد الله — فاس

ان مصطلحي (التحديث والمواجهة) المرتبطين في هذا العنوان ارتباطا ترادفيا ، يتلازمان في مشروع الإصلاح عند المغاربة تلازما ضروريا ، تلازم العلة والمعلول ، لأن كلا منهما يكون بالنسبة للآخر نتيجة وسببا معا ، باعتبار التحديث شرط في المواجهة ، والمواجهة سببا في التحديث .

وإذن فالتحديث لم يكن اختيارا ، بل كان ضرورة للدفاع عن النفس ، وبالتالي فإن التفكير في التحديث الذي أصبح مشروعا ، لم يتولد عن تطور فكري عند المغاربة في ق 19 . وهو الفكر الذي كان يتميز بالتقوقع الشديد ، وانما تولد عن حالة نفسية وشعور بالخطر ، وطريقة للدفاع من أجل مواجهة هذا الخطر ، ففكرة التحديث اذن وليدة ظروف خارجية دون أن تكون نتيجة تطور داخلي .

فيجب ان لا نقارن أنفسنا بأوربا بداية العصور الحديثة ، أو مشروع التحديث عند علماء المغرب في القرن 19 ، بمشروع التحديث والتنظيم المذهبي لتطور النمو العلمي والحضاري عند (مونكريتيان : 1576 — 1621م) أو (جان بودان : 1520 — 1596) أو (توماس مون ..) أو (فون هورنيك ..) وغيرهم من أصحاب المدرسة التجارية في أوربا ، أو ممن جاء بعدهم من رواد المدرسة الطبيعية ، أو رواد

المدرسة الكلاسيكية ... الخ ، بل ان مشروع السملالي (كواحد من علماء المغرب) والذي نعتناه بنظرية التحديث – رغم ما يراه البعض في هذا النعت من تعسف– تولد عن مجتمع مغربي مغلق تقريبا ، يعيش وضعية داخلية متردية استنزفها التخلف بكل مظاهره ، ومطوق بقوات أجنبية متفوقة عسكريا وحضاريا ، وهو التهديد الذي أحدث نفسية قلقة نتيجة الانهزام الذي عرفه المغرب عسكريا (في ايسلي وتطوان) ، والتفوق الأوربي الذي أثر على طائفة من المغاربة تأثيرا سلبيا شديدا كما سنلاحظ من خلال نصوص للمؤلف حول ذلك .

هذه الوضعية الداخلية المتردية إلى جانب التهديد والتغلغل الأوربي في المغرب ، هي التي دفعت المغاربة للقول والعمل ، للتفكير والتخطيط أو محاولة التخطيط على الأصح .

فعلى المستوَى الرسمي أخذت الدولة المغربية تخطط وتعمل لتجاوز الظروف المتردية ومحاولة ابعاد الخطر ، فأخذت تعمل على تنظيم الجيش واصلاحه وتجديده ، وتنظيم الإدارة والحكومة ، وادخال بعض الصناعات وخصوصا الحربية منها ، ومحاولة تنشيط الحركة العلمية وتطويرها وارسال البعثات إلى الخارج ... الخ. ويدل هذا بوضوح انها اختارت التجديد على الطريقة الأوربية والتفكير الأوربي وبالتالي اختارت التجديد وليس الإصلاح . وهذا التأثر إحدَى نتائج الاتصال بأوربا والضغوط التي أحدثتها على المغرب .

وعلى المستوَى الشعبي تحرك العلماء كنخبة واعية في الأمة لمواجهة التغلغل والتهديد الأوربي ، وذلك بحكم نفوذهم الأدبي والروحي على الشعب والسلطة معا ، وبذلك عملوا :

1 – على توجيه السلطة وتحديد علاقاتها مع الدول الأوربية الشيء الذي كان له تأثير هام على العلاقة المغربية الأوربية في القرن التاسع عشر ، فهم الذين عززوا صمود السلطة تجاه الضغط الأوربي[1] .

---

(1) انظر مثلا : السملالي، عناية الاستعانة، الفصل الأول من الخاتمة (في جواز الصلح مع العدو..).

2 — وتوجهوا إلى الشعب بالخطاب الشرعي ليمنعوه من الاحتماء بالنصارى والاستسلام لهم أو مساعدتهم ، لما في ذلك من خسارة للاسلام والمسلمين ، واضعاف صمود الشعب المغربي مؤكدين في ذلك على ضرورة التزام المسلمين فرديا وجماعيا بحفظ الضرورات الخمس[2] .

3 — وهم الذين قرروا اجبارية الجهاد وعدم الاستسلام مهما كانت وضعية البلاد وظروفها ومهما كانت قوة الخصم الهاجم ، ويوضح المبدأ «وتعين — الجهاد — بفجئ العدو ولو على امرأة ...»[3] الموجودة في كل ما خلفوه من آثار مكتوبة في القرن 19 ، اختيار العلماء باعتباره الاختيار المتطابق مع الشريعة ، فالاستسلام عندهم لا يمكن التفكير فيه أبدا ، لأن الجهاد عمل واجب قررته الشريعة ولا يجب التخلي عنه أبدا إلى أن تنتهي النفس المسلمة نهائيا[4] .

غير أن انهزام المغرب في ايسلي وتطوان جعلهم يراجعون نظام الاستعداد باعتباره منصوص عليه بالوجوب بنص صريح في القرآن الكريم «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ..»[5] .

وعلى أساس مراجعة نظام الاستعداد هذا وضع علماء المغرب في (ق 19) عدة نظريات في الاستعداد لمواجهة التهديد الأوربي نذكر منها على سبيل المثال :

— نظرية الكردودي في كتابه (كشف الغمة في ان حرب النظام حق على هذه الأمة)[6] الذي حاول أن يكون شموليا عندما ربط الاستعداد باصلاح الادارة وتنظيم الجيش ... غير أن تصوره للاستعداد بطريقة متطابقة مع العصر ومع استعداد الخصم لم تكن واضحة في ذهنه وضوحا تاما ، ورغم ذلك فمحاولته لابأس بها .

---

(2) يراجع على سبيل المثال : جعفر الكتاني : الدواهي المدهية، مخطوط مصور، خ.ع. رقم. 650. الدواهي المدهية للفرق المحمية...
والعربي المشرفي، الرسالة في أهل البسبور الحثالة، مخطوطة خاصة. — ومحمد بن إبراهيم السباعي : سؤال كشف الستور عن حقيقة كفر أهل بسبور — كذا — مخطوطة. خ.ع. 1326د.

(3) العبارة للشيخ خليل.

(4) انظر : احمد العماري، مشكلة الحدود الشرقية، رسالة السلك الثالث، جـ 1157/4 — 1171.

(5) سورة الانفال : الاية 60.

(6) يوجد مطبوعا على الحجر. كما يوجد مخطوطا بالرباط وتطوان.

ـ نظرية الغالي اللجائي في كتابه (مقمع الكفرة بالسنان والحسام في بيان ايجاب الاستعداد وحرب النظام)[7] . الذي حاول أن يكون شموليا في تصوره للاستعداد بعد ما ربط بين تنظيم الجيش واصلاح الإدارة والأمن ونظام القبائل والاهتمام بالشؤون الاقتصادية .. الخ . وقد اعتمد فيه على السياق الفقهي بالأساس .

ـ نظرية محمد الفلاق السفياني في كتابه (تاج الملك المبتكر ومداده من خراج وعسكر)[8] . الذي اعتمد في عرضها على الجانب العقلي فقط وخصوصا على الفلسفة والمنطق ، فقرر بأن الاستعداد يقوم على شروط متلازمة تلازم حدود القضية في المنطق بحيث إذا بطل الشطر الأول منها بطل الثاني . وقد وضع شروط الاستعداد على شكل شروط مختزلة داخل رسوم دائرية أو مستطيلة وهي عبارة عن دائرتين ومستطيل نقلها عن فلاسفة الاغريق ، وصحح في المستطيل الرابع الأخطاء التي وقع فيها أولئك الفلاسفة عند عرضهم لأركان الدولة وشروط تطورها ، كما اعتمد على الامام الطرطوشي وابن خلدون وغيرهما ، واستطاع فعلا أن يحدد في هذه الجداول كيف تتلازم شروط الاستعداد تلازما منطقيا بحيث إذا اختل شرط واحد منها اختلت بقية الشروط[9] .

ـ نظرية علي السوسي السملالي في كتابه (عناية الاستعانة ..) الذي اتخذناه موضوعا لهذا العرض ، والذي تصور الاستعداد فيه تصورا منطقيا ، فحدد عناصره في الشروط الثمانية التي حددها فيه الفلاق ، مبتدئا بالمال الذي اعتبره الشرط الأول في نظام الاستعداد ليبني عليه بقية الشروط الأخرى . فمن هو علي السملالي ؟ وما هو المنهج الذي اعتمده في كتابه ؟ .

المؤلف والكتـاب :

هو علي بن محمد ـ فتحا ـ السوسي السملالي (ت : 1311هـ / 1893) ، من

(7) خ.ح. بالرباط الرقم القديم : 1030.

(8) يوجد بـ : خ.ح. بالرباط رقم : 2502 (القديم).

(9) تراجع عنه رسالتنا السابقة الذكر : مشكلة الحدود الشرقية... جـ 4، 1127 ـ 1137.

ذرية سيدي محمد التركورتي من بني بعقيل[15] بسوس. درس بسوس والصويرة ومراكش وفاس. وكان شاعرا وفقيها ومؤرخا ونسابة. ويغلب عليه في كتاباته جانب الملاحظة والتحليل نتيجة تأثره بمقدمة ابن خلدون التي استقى منها معلومات كثيرة في كتبه التاريخية. ونتيجة قراءته لكتاب السياسة لأرسطو الذي نقل عنه كثيرا في كتابه (عناية الاستعانة)، وبعض المصادر التاريخية المهمة كسراج الملوك للطرطوشي، والاحكام السلطانية للماوردي ونفح الطيب وغيرها من كتب التاريخ المهمة والمختلفة.

الادوار التي قام بها في حياته:

- عينه السلطان المولى عبد الرحمان مدرسا للحساب لبعض أفراد الجيش المتخصصين في المدفعية بتطوان.
- عينه السلطان محمد الرابع أستاذا مدرسا للعلوم بالقصر الكبير.
- تولى مهمة كاتب ومستشار للبعثة التي أرسلها السلطان الحسن الأول للحدود سنة: 1301هـ موافق: 1884م والتي كان على رأسها المولى عرفة أخو السلطان المذكور.
- كما عينه السلطان الحسن الأول أيضا وسيطا له لدى قبائل المغرب الشرقي خلال نفس المهمة السابقة.
- تولى مهمة الجواب حول التوظيف والمعونة والتجديد بصفة عامة بطلب من حاجب السلطان الحسن الأول السيد عبد الله بن أحمد بن موسى.
- اضطلع بمهمة الدعوة للتحديث حسبما خلفه حول ذلك من آثار في كتبه.
- عمل مستشارا للسلطان الحسن الأول في رحلته من فاس إلى طنجة عبر منطقة

---

(10) حسبما جاء في ختام كتابه (عناية الاستعانة) ص: 163.
ونظرا لكونه كان مجهولا تقريبا، فقد وضعنا له حياة مفصلة في رسالتنا استنبطناها من كتبه عرضناها في فصل طويل بلغ حوالي: 40 صفحة. — انظر: أحمد العماري، مشلكة الحدود الشرقية.. جـ 4، 1077 — 1114.

الريف وتطوان حسبما جاء في رحلته التي سماها (ترجمة الرحيل من طنجة والتوجه لثغر أصيلا والعرائش)[11].

ترك عدة كتب في التاريخ، والرحلات، والأنساب، والفقه، والشعر، والسياسة وهي تزيد عن ثمانية كتب كلها ماتزال مخطوطة، ومعظمها مجهول لدى الباحثين بصفة عامة.

كتابه عناية الاستعانة..:

هو كتاب من حجم متوسط، مكتوب بخط رديء، يتألف من:

- مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة وبابين إضافيين.
- قسم السملالي مقدمة كتابه إلى فصلين. اما الباب الأول فقسمه إلى أربعة عشر فصلا. والباب الثاني إلى: ستة فصول. والباب الثالث إلى: خمسة فصول. بينما قسم الخاتمة إلى: أربعة فصول، زيادة على البابين الإضافيين. وبذلك بلغ مجموع فصول الكتاب: واحداً وثلاثين فصلا..

وقد عنون كتابه هذا بعنوانين:

الأول: «عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة».

الثاني: «قمع أهل الرعونة في اطلاق المكس على التوظيف والمعونة».

ويدل العنوان الثاني على شدة المعركة بين العلماء نتيجة اختلاف موقفهم من التوظيف. والمعونة.

ورغم صغر حجمه (163 ص من الحجم المتوسط) يعتبر عناية الاستعانة أهم مخطوطات السملالي، سواء في موضوعه أو منهجه، وقد أحس مؤلفه بذلك فصرح في مقدمته مدعيا: «فلح علي في جواب الإمام من تربى في حجر الدول... الفقيه سيدي عبد الله بن أحمد... فأجبته جوابا مشحونا باللطائف والدقائق، وحاز من أدلة المعونة والتوظيف: العقلية والنقلية، **ما لم يحزه سابق ولا لاحق، ولا قرب**

(11) مخطوط بـ: خ.ح. رقم: 2420 (الرقم القديم). في مواضع متعددة.

لوصفه مؤلف ، إذ لا نظير له في لطافة ما به يتحف ، جوابا يستدعي أصولا وفصولا ، وزيادة أحكام الرعية أفرادا وشعوبا وقبائل ، وما يتعلق بأحكام الجهاد في الاستنفار للعدو والاستعداد ومن ساكن العدو ، واظهر ميله للعد وصار من أهل العناد ، وغير ذلك من الفوائد ... من كل ما يتعلق بالسلطان والرعية ...»[12] .

وفعلا رغم ما يمكن أن نبديه من تحفظ يعتبر مخطوط (عناية الاستعانة ..) واحدا من الكتب (النظريات) التي ضمنها مؤلفوها من علماء المغرب في (ق 19) منهجا للاصلاح والتجديد لمواجهة التهديد والتغلغل الأوربي في المغرب ، مستندا في دعم نظريته على الجمع بين النقل والعقل : فقد اعتمد على كبار الفقهاء في المشرق والمغرب ، كما اعتمد على كبار الفلاسفة وخصوصا أرسطو الذي قال عنه : «اقتصرت عليه لنص الأئمة انه أكبر الحكماء وأرسخ العلماء فله التقدم على غيره ..»[13] .

منهج السملالي في عرض نظريته :

ان الشرط الأساسي للاستعداد الذي حدده السملالي في التوظيف والمعونة طرح مشكلة معقدة بين الفقهاء باعتبار بعضهم يعتبر التوظيف مكسا ، فما هي القاعدة التي استند عليها السملالي لدعم موقفه ؟

اعتمد السملالي على نظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي التي خصص لها فصلا كاملا في مقدمة كتابه ، عرض فيه نظرية الأصوليين ومناقشاتهم وأحكامهم المتعلقة بالمصلحة المرسلة ، بأسلوب قوي ومعقد ، معتمدا على المنهج الكمي المقارن ، حيث حشد مقولات الأصوليين عند مختلف المذاهب والأئمة والفقهاء عبر التاريخ الإسلامي إلى نهاية القرن التاسع عشر ، عارضا تارة وناقدا أخرى ، ومقارنا أحيانا ، ومعللا أحيانا أخرى ، ليخرج من ذلك بحكم قاطع معزز بالحجج التي لا تقبل المناقشة على ان التوظيف والمعونة من المصالح المرسلة القطعية .

ونظرا لقوة المصطلح الأصولي الذي يحتاج إلى المتخصصين ، وتعقد الحجة

---

(12) عناية الاستعانة : 6.

(13) نفسه : 54.

فيه ، نكتفي بتلخيص نظرية المصالح المرسلة عنده لنعرف منها كيف انتهى إلى حكم قطعي في مسألة التوظيف والمعونة بأنها ضريبة شرعية أولا ، وقطعية ثانيا أي واجبة لا مناقشة فيها .

بدأ بتعريف المصالح المرسلة قائلا : «المراد هنا بالمصالح المرسلة في كلام العلماء والأئمة هي المحافظة على مقصود الشرع ..» موضحا انه «ليس المراد بها : جلب المصلحة ودفع المضرة»[14] .

1 — ان النفي الذي ساقه في الحد الأخير يرجع إلى أن دفع المضار مقدم على جلب المنافع كما هو مشهور في الشريعة الإسلامية لا العكس .

2 — يعتبر السملالي بناء على نصوص فقهية : ان جلب المصلحة ودفع المضرة من المصالح المنصوص عليها في الشريعة ، بينما المصالح المرسلة عند مختلف الفقهاء والمذاهب هي المصالح التي لم يرد فيها نص شرعي لا بالاعتبار ولا بالنفي حسب قوله ، «لأن المعنى المناسب الذي أريد جعله علة للحكم .. إذا وجد دليل باعتباره أو الغائه في الشريعة فلا يعلل به .. وإذا لم يوجد دليل في الشريعة على اعتباره أو الغائه فيسمى حينئذ بالمصالح المرسلة لارساله أي اطلاقه ، فإذا ظهرت مصلحة دينية أو دنيوية ، ولا يوجد دليل على أن الشرع اعتبرها أو الغاها ، فيعبر عنها بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح»[15] أي طلب المصلحة حسب قوله .

والتوظيف والمعونة مصلحة دينية ودنيوية لا يوجد دليل منصوص عليه في الشريعة اعتبرها أو الغاها ، فهي حسب قوله مصلحة مرسلة .

والمصالح المرسلة درجات : منها المصالح المرسلة الظنية ، ومنها المصالح المرسلة الموصوفة . والظنية لا يقول بها سوى المذهب المالكي وبعض الفقهاء ، يقول السملالي بالنص : «فالمصالح العارضة للدين والدنيا ولم يقم دليل بأن الشرع اعتبرها أو ألغاها ، فمالك ومن وافقه من الفقهاء يحكم بما اقتضته المصلحة ولا علينا فيها خالصة كانت أو راجحة أو مساوية من غير أصل يشهد لذلك ، هذا كلام

(14) نفسه : 8.

(15) عناية الاستعانة : 8 بتصرف.

الغزالي والآمدي والبيضاوي والابياري والقرافي والشاطبي وغيرهم ممن لا يحصَى كثرة ..»[16] .

اما الموصوفة فهي المصالح الموصوفة بأوصاف ثلاث : ان تكون ضرورية ـ كلية ـ قطعية . وهذه لا خلاف فيها بين الفقهاء مطلقا .. ولكنهم يختلفون في الحكم عليها بالجواز أو الوجوب . والجواز أو الوجوب مرتبط «بالمعنَى المناسب الذي هو الوصف أو العلة الذي يكون الحكمَ على وفقه» .

يعرض السملالي أحكام الفقهاء في المذاهب الأربع[17] والعلل التي يستندون عليها في الحكم بالجواز أو الوجوب عند مالك والشافعي وغيرهما من بقية المذاهب ، وعند الغزالي في كتابه (المستصفى) و(شفاء الغليل) والقرافي ، وامام الحرمين (الجويني) في كتابه (البرهان) والابياري في (شرح البرهان) والشاطبي وغيرهم .. حيث يسوق احداثا تاريخية وقع فيها الحكم بالتوظيف لينتهي من ذلك كله بحكم معزز بالحجج المختلفة بأن التوظيف والمعونة بالنسبة للمغرب على عهده (الربع الأخير من ق 19) مصلحة ضرورية ـ كلية ـ قطعية ، ينطبق عليها حكم الوجوب ، فهي اذن واجبة بالاجماع لأنها أساسية في الاستعداد للجهاد وابعاد تهديد النصارى عن المغرب ، وهي بالنتيجة إجبارية في حفظ الضرورات الخمس (الدين ـ العقل ـ النفس ـ النسل ـ المال)[18] .

ولكن إذا كان السملالي قد وجد في قاعدة المصالح المرسلة الأساس الشرعي الذي اعتمده لجعل التوظيف والمعونة مصلحة شرعية ، قطعية ، فقد اصطدم باشكالية أخرى وهي : ان التوظيف والمعونة لا فرق بينهما وبين المكس من حيث الوصف أو الطبيعة النوعية ، وان المكس محرم بنص شرعي حسب السملالي الذي أكد هذا التحريم بناء على الحديث الشريف «لا يدخل الجنة صاحب مكس»[19] ومن المعروف أن تجاوز الشريعة في مسألة المكس كان يجابه بالرفض من طرف

(16) نفسه : 10.

(17) نفسه : 9 — 13.

(18) نفسه : 35 و 63 القاعدة : 12.

(19) عناية الاستعانة : 13.

العلماء كما كان يؤدي إلى اضطرابات شعبية مثلما حدث بفاس خلال عصر السملالي نفسه (ثورة الدباغين) على اثر بيعة السلطان الحسن الأول. فكيف استطاع السملالي الخروج من هذا المأزق بشكل يجعله متطابقا مع الشريعة من جهة، وبالتالي ينجح في تأييد التوظيف والمعونة باعتبارهما أساسين في الاستعداد من جهة أخرى ؟

لقد استطاع أن يتجاوز ذلك باعتماده على نصوص فقهية فرق فيها بين معنى المكس من جهة والتوظيف والمعونة من جهة أخرى، ليصل على أساس الخطاب الفقهي إلى الاقناع بأن التوظيف ليس هو المكس. فكيف فرق بين المكس والتوظيف ؟

لخص السملالي عن شيخه التسولي والفقهاء من قبله تعريفات المكس على الشكل التالي :

- «المكس كما لابن عرفة وغيره هو : منع الناس من التصرف في أموالهم بالبيع وغيره ليختص المانع بنفع ذلك».
- «وقال أبو محمد المرجاني : المكس ان تحجر السلعة بحيث لا يبيعها أحد غيره أو من يختاره».
- «وقال الطيبي. المكس الضريبة التي يأخذها العشار».
- «وقال أبو محمد عبد القادر الفاسي : فعلى تفسير الطيبي أخذ الفوائد في الأبواب والقاعات واكثر الأسواق والرحاب مكس، وهو الذي كثر استعماله في العرف، وعلى تفسير المرجاني وابن عرفة ليس بمكس، وإنما قال[20] هو ظلم وغصب»[21].

يتضح من هذا أن المكس أنواع : فمصادرة أموال الناس لمنفعة شخصية حسب التعريف الأول، والاحتكار لمنفعة خاصة أيضا حسب التعريف الثاني، مكس

(20) أي عبد القادر الفاسي.
(21) نفس المصدر : 13.

بالاجماع . أما التعريفين التاليين لها ، يتأرجح مفهومها بين معنَى المكس ، وبين معنَى الظلم والغصب ، وبالنتيجة فهما غير جائزين شرعا . والتوظيف والمعونة يدخلان ضمن تعريف الطيبي ، وعبد القادر الفاسي ، وحتَّى لو لم يكونا مكسا ، فهما ظلم وغصب . فكيف استطاع اخراجها من مفاهيم المكس والظلم والغصب ؟

إذا اتضح من تعريف المكس بأن له صفة المنفعة الشخصية الخاصة ، ويكتسب عن طريق الظلم والتعدي ، فإن التوظيف والمعونة عكسه تماما ، إذ لها صفة المنفعة العامة ، والمصلحة العامة مصلحة أساسية في الشريعة الإسلامية ، تجيزها في الظروف العادية ، وتوجبها في الظروف القاهرة الصعبة كما سبق أن عرفنا في معنى المصالح المرسلة . وان التوظيف والمعونة يقوم على مساهمة الأمة ، وعلى هذا الأساس اعتمد السملالي حيث عرف التوظيف بقوله : «قلت : ما وظف لصالح المسلمين إنما يُسميه السلف الصالح بالمعونة والتوظيف وهي العبارة المألوفة في المذهب[22] وغيره»[23] . موضحا أن التوظيف مستنبط من قول الله تعالى : «فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا»[24] . مؤكدا أن العلماء اتفقوا على أن الخليفة الثاني سيدنا عمر بن الخطاب أول من مارسه في العراق[25] . وان يوسف بن تاشفين استفتَى علماء المغرب والأندلس في شأنه ، فافتَى جميع القضاة والعلماء بجوازه باستثناء محمد بن يحيَى .

هذا ، وقد خصص السملالي الباب الأول من كتابه (عناية الاستعانة ..) بفصوله الأربعة عشر «لأنواع أدلة المعونة والتوظيف» حشد فيها النوازل التي تمت فيها الفتوَى بجواز أو بوجوب التوظيف والمعونة عبر التاريخ ، معتمدا في ذلك على المعيار الكبير للونشريسي ونفح الطيب وكتب الغزالي والأبياري ، والجويني ، والباقلاني ، وابن منظور ، والطرطوشي ، والمواق ، والشاطبي ، والمالقي ، وابن فرحون ، وعبد القادر الفاسي ، ونوازل شيخه التسولي في (ق 19) وغيرهم .

---

(22) أي المذهب المالكي.

(23) عناية الاستعانة : 13.

(24) سورة الكهف : الاية 94.

(25) عناية الاستعانة : 13. وفي اماكن اخرى.

ويمكن اجمال الأفكار الأساسية لفتاوي العلماء بهذه الفصول الأربعة عشر في العناصر التالية :

أ ـ الشروط الخمس التي حددوها لجواز التوظيف وهي :

1) ان تتعين الحاجة العامة إليه كإقامة جيش أو شراء عدة .. والا ليس على المسلمين جزية كما في الحديث .

2) ان يتصرف فيه بعدل بحيث لا يستأثر به السلطان لنفسه ، ولا ينفقه في سرف ، ولا يعطي لمن لا يستحقه ، ولا يعطي لأحد أكثر مما يستحق .

3) ان يُصرف بحسب الحاجة والمصلحة لا بحسب الغرض .

4) ان يكون المغرم على من قدر من غير اضرار ولا اجحاف ، فلا يغرم من لا شيء له أو له شيء قليل ، وان يتولى الثقاة قبضه وصرفه .

5) ان يتوقف الغرم بمجرد الاستغناء عنه[26] .

ب ـ **على من يجب التوظيف والمعونة** : فحسب الغزالي في كتابه (المستصفَى) «يفرض على الأغنياء فقط» كما أن الطرطوشي يشترط «أن لا يؤخذ من الرعية إلا ما فضل من معاشها ومصالحها» . غير أن السملالي يذكر بأنه رأى بخط شيخه التسولي «ان التوظيف لم يختص به الأغنياء كما عند الغزالي ، وإنما قيده بعدم الاجحاف»[27] .

جـ ـ **مقدار التوظيف** : يشترط الفقهاء ان مقداره موكول إلى أهل الحل والعقد الذي يشترط فيهم ان يكونوا ثقاة أمناء . بينما عند السملالي : «ان القدر الذي يحتاج إلى أخذه من التوظيف موكول إلى الملك وخاصته من وزراء وعلماء ورؤساء القبائل .. فهم الذين يعرفون القدر الذي يجب أن يفرض على الأمة»[28] .

---

(26) عناية الاستعانة : 14، 18، 35.

(27) نفسه : 18.

(28) عناية الاستعانة : 19.

الأسباب الشرعية المبررة للتوظيف.

اتفق الفقهاء على أن التوظيف يفرض لمصلحة داخلية عامة أو لدرء خطر خارجي. ولهذين السببين اعتبر السملالي التوظيف واجب بناء على الظروف التي كان يمر بها المغرب سواء على المستوَى الداخلي أو الخارجي، والتي لخصها في الفقرات التالية:

«قلت: مسألة ابن منظور أباح فيها المعونة بالأموال.. فلو قلنا لابن منظور: ان الروم أحاطوا بنا من كل ناحية، وسكنوا أطراف دار الاسلام، وهم يأخذون منا كل عام ما له بال، وادرك ما نحن فيه من قلة الإيمان والميل إلى الكفار، والاستعان بهم، لقال بوجوب التوظيف علينا، ووجوب المعونة بالابدان لا بالاباحة فقط كما قال به غيره..»[29].

ويؤكد على هذه الظروف في أكثر من مكان بكتابه، يقول في فقرة أخرى أكثر دلالة: «والمغرب اليوم لكثرة ما عليه من الديون ولا يمر زمان إلا وتجدد الدين عليه من النصارَى في صورة من الصور، بل ربما تجدد في العام مرتين أو أكثر، فتقتضي المصلحة التوظيف ويتأكد القطع أكثر مما كان في زمان المالقي، لأن جنس اصبانيول بهوله علينا، وفرنصيص بأطراف مملكتنا، وانجليز ممتزج معنا بحبله، والكفر كله ملة واحدة»[30].

وفي الفقرة التالية يبين ان النصارَى من حيلهم وشباكهم ضد المغاربة انهم يعتمدون على خطة اغراق المغرب بالديون ليستفيدوا ماديا من جهة، وليتوصلوا إلى احتلال المغرب وتغيير أهله عن الدين الإسلامي من جهة ثانية وهو الهدف الأساسي عندهم يقول بالنص تحت ملاحظة: «تنبيه: مما يعتقده المؤمن أن النصارَى في كل وقت يتدبرون كيفية التوصل إلى المغرب وكيفية تزايد الدين علينا بحيث لا تنقطع امداد الاعطاء منا، وتفرغ يدنا ويطلبون نصب شبك الحيل في ذلك لأن من رزق من باب فيلازمه، وان الأندلس اخرجوا منها المسلمين بحيل وشبائك وشهادة الزور

(29) عناية الاستعانة: 17.

(30) نفسه: 19.

حسبما ذلك في نفح الطيب ، وقد أخبرني عدة من العدول ممن لا أشك في قولهم ان كل واحد ممن له الحل والربط في الوسطى من النصارَى له من نفح الطيب نسخ عديدة ينظر فيها حيل اسبانيا مع المسلمين في كيفية الظفر بقطع دين الإسلام فيه ، فتنبه يا مغفول من سنة الغفلة عن قول الله «ولا تومنوا إلا لمن تبع دينكم»[31] ، وقوله : «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا»[32] ، والكفر كله ملة واحدة»[33] .

ويؤكد السملالي بأن النصارَى يستعدون للهجوم على المغرب وتغيير ذاتيته القومية معززا احتماله وتوقعاته بالآية الكريمة : «ولن ترضَى عنك اليهود ولا النصارَى حتَّى تتبع ملتهم» وهب ان هؤلاء الأجناس لم يهجموا علينا الآن فهم على نية الهجوم ، قديما يقال : «الروم ان لم تُغزَ غزت» متأسفا على ضعف المسلمين في المغرب داعيا إلى الاستعداد العسكري ، مذكرا بأن النصارَى لا عهد لهم ولا اتفاق كما تؤكده أحداث الأندلس ، وانهم يعقدون اتفاقيات ولكنهم ينقضونها شرطا بعد شرط شيئا فشيئا ، ليمتدوا على اثرها فيحتلوا التراب الإسلامي بطريقة تدريجية وصفها بخطة «امتداد الظل» : «وما فعل بالأندلس باسقاط الشروط شيئا فشيئا ، وامتداده إليهم امتداد الظل ، وهو اليوم قد نصب شبكة الحيل في ضعفنا وتفريقنا ، ولا يخفَى على ذي لب سليم وقاد الفكرة طموحه فينا ، فالمعونة بالمال والبدن تعينت كما تقدم»[34] .

ويتعجب من ضعف الوعي لدَى المغاربة الذين يلاحظون هذا التهديد ضدهم ولا يريدون دفع فضلات أموالهم لتنظيم جيش قوي . يقول : «وعجبا من قوم هم أهل المغرب : جاء عدوهم وسكن أطراف بلدهم ، وانشب فيهم أظفاره وعجزوا عن رده بفضلة أموالهم يتقوى بها جيشهم قبل أن يأخذ ــ النصارَى ــ الدين والمال والبلد ، ويستعبدهم فيكونون منسلخين عن الدنيا والدين ..»[35] .

---

(31) سورة آل عمران : 73.

(32) المائدة : 82.

(33) عناية الاستعانة : 34.

(34) العناية : 19 و40.

(35) نفسه : 38.

ثم يحرض المغاربة «بأن يطيروا إلى العدو بأجنحة الجد ، وأن التوظيف والمعونة بالمال والبدن من المصلحة في هذه الصورة المقطوع بها ..»[35] .

ولفظة «الصورة» عنده تعني : الظروف الداخلية المتردية والتهديد الخارجي ، وهو يعتبر أن تردي الظروف الداخلية له دور أساسي في التهديد الخارجي ، لأن ضعف البلاد يثير اطماع اعدائها ، وذلك بناء على العداوة الغريزية بين المسلمين والنصارَى ، واذن «مهما سقطت شوكة الإسلام فان هجوم النصارَى متوقع ..»[37] حسب تعبيره .

ويعتبر كذلك بأن الوضعية الخطيرة التي آل إليها المغرب ترجع إلى زمن طويل من الاهمال وعدم الاحساس بالمسؤولية ، والتفطن للاستعداد الذي كان يقوم به النصارَى ، فنتج عن هذا الاهمال تدهور الأوضاع الداخلية وازدياد الفتن بين القبائل فعجزت السلطة عن اخمادها فازداد الخراب ، ووصلت البلاد إلى الدرك الأسفل من الضعف ، وتعرض المغرب لغزو النصارَى ، فأصبح بين الفتنة الداخلية وغزو النصارَى «كنعجة بين سبعين»[38] .

وعليه ، إذا كان المغرب قد ترك الاستعداد للروم منذ زمن طويل حسب قوله ، وأهمل مسؤولوه الحزم حتَّى تردت الأوضاع ، فيجب الآن في نظره مراعاة المصلحة العامة التي أصبحت قطعية ، وهي التوظيف والمعونة للقيام بشروط الاستعداد .

وجوه المصلحة في التوظيف .

ان بيان وجه المصلحة أو «بيان وجه تحقيق المصلحة» أو «تصوير المصلحة»[15] كلها دلالات دقيقة لبيان أوجه المصلحة على أساس الحجة النقلية والعقلية «ليتم الاحتجاج عقلا ونقلا» حسب قوله . وفعلا رغم أنه يعتمد المنهج الجدلي في عرض أفكاره حتى الفقهية منها ، فقد اعتمد في الباب الثاني على الحجة العقلية

(36) نفسه : 40.

(37) العناية : 40.

(38) نفسه : 41.

(39) هذه عناوين لفصول من الباب الأول، ص : 35، 37، 40.

بالأساس ، خصوصا في الفصل الأول منه ، والذي قسمه إلى : 18 قاعدة ، كل قاعدة منها عبارة عن أحكام منطقية صلبة ، بعد ما بدأها بتعريف القاعدة تعريفا أصوليا بقوله : «والقاعدة في الاصطلاح حكم منطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه»[40] . فالقاعدة إذن حكم ، بما للحكم من صفة القطع ، وفعلا يسوق في هذه القواعد أحكاما قطعية حول التوظيف والمصالح المتعددة التي تترتب عنه من تحقيق شروط الاستعداد.

ورغم أنه لم يستطع أن يعرض المصالح المترتبة من التوظيف بطريقة متسلسلة إلا أن ربطه الأسباب بالنتائج من حين لآخر ، يجعل القارئ ، قادرا على ترتيب هذه المصالح . لأنه يحاول باستمرار أن يجعل التوظيف يتلازم دائما تلازما جدليا ببقية شروط الاستعداد ، والتي يصح عرضها على الشكل التالي :

1 — التوظيف والمعونة الذي خصص لها شطرا هاما من الكتاب إلى درجة أن عنوان الكتاب نفسه وضع لتعيينهما بالخصوص ، غير أنه أكد بأن التوظيف والمعونة لا يمكن تحقيقها بطريقة ايجابية إلا بشرط هو :

2 — العناية بالتنمية الاقتصادية ، وتطوير مصادر الثروة في البلاد التي عبر عنها بالعمران والعمارة . يقول بالنص : «..فإذا ضعُف الزارعون عجزوا عن عمارة الأرض فيتركونها فتتخرب ، فتضعف العمارة ويقل الخراج ، وينتج عن ذلك ضعف الاجناد ، وإذا ضعف الجند طمعت الاعداد في السلطان... فيا أيها الملك : احرص كل الحرص على عمارة الأرض..»[41] .

وتحت ملاحظة «تنبيه» يدعو في فقرة أخرى إلى الاهتمام بالعمارة والعمران ، مؤكدا أن الاهتمام بالمصالح الاقتصادية يرتبط بوجود سلطة صالحة .

3 — تناول في فصول خاصة مشكلة جهاز السلطة بما فيه وظيفة السلطان

---

(40) العناية : 54. وهو نفس التعريف الذي عندها اليوم. انظر مثلا : الدكتور بدران ابو العينين بدران (الشريعة الاسلامية : تاريخها ونظرية الملكية والعقود) مؤسسة شباب الجامعة — الاسكندرية — بدون تاريخ. ص :281 حيث يعرف فيه معنى النظريات والقواعد..

(41) العناية : 19، 20، ونهاية : 63.

والوزراء والعمال ، وعلاقة هذا الجهاز بالشعب (القبائل) من جهة ، والدول الأجنبية من جهة أخرى[42] .

— بالنسبة للسلطان يذكر بأنه بويع أولا على أساس شروط الخلافة ولوازمها العشر[43] . فعليه أن يراعيها ويعمل بها وثانيا عليه أن يدرك بأنه غير قادر على تحمل المسؤوليات وحده وبالتالي عليه أن يستعين بمجلس استشاري[44] ووزراء وكتاب وأمناء وعمال ، يشترط فيهم الصلاح التام . وان عدد الوزراء في نظره يجب أن يتجدد ويتطور من : خمسة إلى سبعة أو ثمانية حسب قوله[45] . وأن يكون هؤلاء الوزراء والسفراء يدركون سياسة اعدائهم ومشاكل بلدهم التي عليهم أن يحلوها بالطرق الملائمة ، وهو يشير بذلك إلى مشاكل القبائل .

وثالثا : ان يهتم بالعمارة ، أي التنمية الاقتصادية لأنها أساس الخراج وتكاثر المغارم المالية ، فهي قوة للشعب وقوة لبيت المال معا ، لأن المال عنده أساس القوة[46] .

ورابعا : ان يهتم بالعلوم والصناعات وتكوين قوة عسكرية منظمة . وباختصار «ان يكون بين ريحه وريح عدوه»[47] . حسب تعبيره . وهكذا صاغ السملالي في معظم فصول كتابه نظريات حقيقية في العلوم السياسية ، يؤكد فيها على ضرورة تطور أسلوب العمل السياسي والاستعداد المتواصل تطورا يضمن القدرة على صد قوة النصارى ، ومواجهتهم بنفس المستوى إذ أنهم أمهر الناس في الاستعداد حسب تعبيره[48] .

---

(42) العناية : الفصول : الأول والثاني والرابع والخامس والسادس من الباب الثاني. ص : 54 — 72 و79 — 86.

(43) العناية : 81 وما بعدها.

(44) العناية : 66 القاعدة : 15 و68 — 69 و 82 — 88.

(45) نفسه : 69 و 81.

(46) نفسه : 68 — 69 واماكن أخرى.

(47) نفسه : 6.

(48) نفسه : 23.

4 ــ يؤكد السملالي أن جهازا صالحا للسلطة لا يمكن أن يتحقق أو يؤدي مهمته بدون وجود قوة عسكرية منظمة[49] . والتنظيم عنده يقوم على اختيار عناصر الجيش من بين الشباب الأقوياء الشجعان وان تُلقن لهم دروس حول المهمة التي يقومون بها ، ويخضعون للتنظيم والطاعة التامة ، ويكون استعراضهم دوريا عدة مرات في السنة أمام الملك ، وأن يسلحوا تسليحا جيدا جديدا ، ويعتبر السملالي من دعاة التجنيد الاجباري ، وعنده أن النصر لا يكون باللطيف والدعوات ، ولكن بالاستعداد المنظم والصبر قبل الاتكال على الله ، وان فرنسا حسب قوله تمارس التجنيد الاجباري زيادة على أنها تملك مليونا ونصف مليون من الجنود المدربة الدائمة في العمل العسكري[50] . غير أن هذا لا يتم عنده إلا على أساس شرط آخر هو :

5 ــ ايجادُ صناعة حربية مغربية متطورة . فهو يعتقد أن الحرب المقبلة مع النصارَى طويلة ، ولابد أن يكون استعداد المغرب مثل استعدادهم ، لأن الاستعداد في الحرب الطويلة يكون بتعويض الخسائر والزيادة في المدد من : كور وبُنب ومدافع .. الخ وهذا في نظره لا يمكن أن يتحقق إلا بالاعتماد على النفس ، وعليه «فلابد للملك من أن ينبت في أرضه ينابيع الامداد من مدفع وكور وسيف ومكحلة وغير ذلك ..»[51] .

وعنده لا يجب أن تبقَى الأمور «ما كان على ما كان ، بل لابد من حلول أمور أفضل منها وأتقن ... قال أرسطو : ليس من السياسة أن يقف الإنسان في كل نائبة على ما عهد بها بل تتجدد السياسة بتجدد الأزمة والأحوال ..»[52] . وهذا الاستعداد عنده ضروري قبل المواجهة العسكرية . يقول : «..والاستعداد قبل غزوه والتفكر فيه وفيما يصلحه هو المسمى بالحكمة العلمية» . والحكمة العلمية عنده أن يكون الاستعداد على مستوَى الفرد وعلى مستوَى جماعة صغيرة وعلى مستوَى الأمة كلها . يقول :

(49) نفسه : 42.

(50) جاء ذلك عنده أيضا في بحثه : الجواب عن مولانا الامام .. المخطوط المذكور : 12، 14 ــ 15.

(51) العناية : 56.

(52) نفسه : 42.

«والحكمة العلمية أقسام ثلاثة : أمور تتعلق بمصالح شخص واحد . وأمور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة في المدينة أو الملك ...»[53] . وهو يحلل الاستعداد تحليلا واسعا ماديا ومعنويا وسياسيا .

6 — والاهتمام بالعلم والعلوم الطبيعية على الخصوص يدخل ضمن الاستعداد الحقيقي ، وفي هذا الإطار يتعرض لتاريخ العلوم الطبيعية وأهميتها ، ومن اشتغل بها من المسلمين ، فذكر «بأن واضع العلم الطبيعي آدم عليه السلام بوحي من الله ، لأن هذا العلم هو علم الحكمة الذي أبدع الله فيه مخترعات صنعته ليدل بذلك على معرفته تبارك وتعالى ، ثم نبه عليه بقوله : يوتي الحكمة من يشاء — الآية —..» ، ثم ينبه على كيفية وصول العلوم إلى المسلمين من الفرس والاغريق وأوربا الغربية .. داعيا إلى ضرورة الاهتمام بها لضرورة شرعية بقوله :

«..قلت : وهذه العلوم وغيرها وان كثرت وانتشرت وتفرعت ، مكانها إلى دفع المضرة وجلب المصلحة ، ودفع المضار مقدم على جلب المنافع ، والكل باعتبار الدين أو البدن أو الدنيا ، وعمل باليد أو بالحركة أو بالقلب والبدن ، والكل منبه عليه في القرآن ..»[54] .

فالعلوم عنده ضرورية لدفع المضرة ، ثم جلب المصلحة ، كانت للدين أو للبدن أو للدنيا ، وتتطلب كما لاحظ هو في آخر العبارة المنقولة عنه : اعمالا بالتفكير واليد والحركة .

7 — ايجاد شعب منضبط متكافل يسوده الأمن والاطمئنان . وقد تعرض لمشكلة القبائل في عدة فقرات متناثرة ، كما خصص لها فصولا معينة يمكن تلخيص ما جاء فيها[55] في النقط التالية :

— يعتبر معظم القبائل المغربية خارجة عن السلطة غير منضبطة نتيجة ضعف المسؤولية عند رجال السلطة من العمال والأمناء والقياد ورؤساء القبائل .. الخ وقد

(53) العناية : 37.

(54) نفسه : 38 — 39.

(55) نفسه : الفصول : 11 و 12 و 13 من الباب الأول. والثالث والرابع والخامس من الباب الثاني والباب الثالث بفصوله الخمسة، والفصل الثالث والرابع من الخاتمة.

نتج عن هذه الحالة ان أصبحت هذه القبائل تتصرف تصرفا سيئا لأن الانسان بطبعه ظالم في نظره ولا يتهذب إلا تحت تأثير سلطتين : السلطة الدينية ، والسلطة العسكرية .

— ترتب عن ضعف السلطة الدينية والعسكرية عند هذه القبائل ان تفاحش بينها الفساد بكل أنواعه من : سرقة ، وغصب ، وقتل ، وقطع الطرقات ، وزنَى ، وخمر ، وكذب ، وزور ، والتعصب على الباطل .. الخ ويحارب أفرادها الحق والعدل في البلاد وينتصرون للباطل ويشجعونه .

— ترتب عن هذه الأخلاق الفاسدة ضعف ديني ووطني عندها ، فأخذ الأفراد منها يتصلون بالنصارَى ، ويتجرون معهم بدون اذن ولا ادراك لعدم المصلحة في ذلك ، وأصبح النصارى يسخرونهم كعملاء لخدمة مصالحهم ضدّ البلاد من جاسوسية إلى تحقيق مكاسب اقتصادية ، وسياسية «عن طريق الاحتماء بهم» ، وبالتالي أصبح أفراد هذه القبائل يساعدون النصارَى على احتلال بلادهم ويميلون إليهم ، ويتطلعون إلى الاحتماء بهم مساهمين بذلك في احتقار دينهم وبلادهم ودعم النصارَى ومصالحهم .

— بناء على تصرف هذه القبائل ومواقفها يسوق السملالي في حق أفرادها أحكاما فقهية اعتمد فيها على نوازل مشابهة ، حشد عشرات منها كنماذج للحكم على المجرمين من أفرادها بالقتل ، أو القطع من خلاف ، أو التأديب بالضرب أو السجن ، أو العقوبة بالمال والتي لا تجوز في نظره إلا في حالة ضعف السلطة عن تطبيق الأحكام الأخرى .

ويلح على ضرورة محاربة العصبية عند القبائل والقضاء عليها نهائيا ، وضبطها ضبطا تاما حتَّى يصبح الشعب «يقوم كرجل واحد ويقعد كرجل واحد ..» حسب تعبيره ، وبذلك يستطيع السلطان في نظره إذا حقق بقية الشروط الأخرى ان يقوم بالجهاد .

8 — لقد خصص للجهاد فصولا معينة[56] ، كما تعرض له في فقرات من

(56) الباب الثالث كله تقريبا، والفصلان الثالث والرابع من الخاتمة..

فصول أخرى في إطار الربط الجدلي لشروط الاستعداد عنده كما أشرنا. والجهاد عنده ضرورة حتمية شرعية لأنه «عين الحياة للباصر، ولا شيء يغتنم في عالم الظهور أفضل من قتال الكافر..»[57] وهو يعتبر مسألة إصلاح الرعية، وايجاد شعب متكافل يقوم فيه الأغنياء بواجباتهم نحو الفقراء، إلى جانب إصلاح الادارة وجعلها متخلقة بأخلاق الإسلام لا تطغى ولا تظلم الناس، إلى جانب بقية شروط الاستعداد الأخرى من اللوازم الأساسية في الجهاد.

على أساس هذا الربط الجدلي بين القاعدة المالية وبقية شروط الإصلاح، تدور نظرية السملالي في كتابه: «عناية الاستعانة..» فهي نظرية تقوم على شروط معقولة، وبما أن الأساس المالي يتلازم فيها مع شروط الإصلاح، فقد اختار المؤلف هذا الأساس نعتا لعنوان كتابه.

فهل استطاع السملالي كعالم وفقيه مغربي عاش ظروف التهديد والتغلغل الأوربي في المغرب خلال ق 19 أن يعبر ويرصد أسباب الاصلاح والتحديث والمواجهة لابعاد التهديد الأوربي وامكانية وضع المغرب على طريق التطور الصحيح؟؟.

---

(57) العناية : 1.

الجلسة الثالثة

برئاسة الأستاذ محمد القبلي

جامعة محمد الخامس – الرباط

تونس والإصلاح

– أ. معن زيادة : الحل السياسي عند رواد النهضة .

– أ. محمد الهادي الشريف : مشكلة الإصلاحات بتونس وارتباطها بمسألة العلاقات التونسية – العثمانية حوالي 1840 .

– أ. أحمد عبد السلام : ملاحظات في معنَى الإصلاح عند خير الدين وابن أبي الضياف (تونس في القرن التاسع عشر ميلادي) .

– أ. عبد المجيد التركي : السياسة الشرعية في «اتحاف أهل الزمان» لابن أبي الضياف (جوانب من الإصلاح في تونس في منتصف القرن التاسع عشر) .

الحل السياسي عند رواد النهضة

الأستاذ معن زيادة
الجامعة اللبنانية — بيروت

منذ ما يقرب من مائتي سنة بدأ العالم العربي وبدأت البلاد الإسلاميةُ المحيطة به تشهد موجة من الهجمات العنيفة مازالت تتزايد حتّى اليوم . أما البدايات الأولى لهذه الموجة فتعود إلى القرن السادس عشر عندما بدأ الغرب باحراز انتصاراته الكبرَى في ميدان الصناعة والتقنية ومنها الصناعة الحربية ، فقد بدأ التوسع الأوروبي والغربي في شكل مفاوضات سياسية واقتصادية ودبلوماسية ثم تكلل بالاتفاقات والامتيازات التي انتزعها الغربيون من الولاة والسلاطين بدأ الفرنسيون بتأسيس المراكز القنصلية والتجارية في سوريا ومصر في القرن السادس عشر وتبعهم الانكليز والهولنديون في القرن نفسه ، وفي القرن التالي نمت المصالح الغربية في الشرق نموا كبيرا ، وتعمد هذا النمو بحملة نابليون العسكرية ودخوله إلى مصر في سنة 1798 في أول فتح عسكري أوروبي للبلاد العربية في سلسلة رحلة أوروبا الطويلة ضدّ الشعوب العربية والإسلامية والشعوب الشرقية عموما ، ولكن ورغم الاختلال في موازين القوَى العسكرية ورجحان كفة الغزاة الذين كانوا يملكون من الامكانات والاستعدادات العسكرية ما لم يحلُم به شعب من الشعوب الشرقية قبلا ، فإن المقاومة التي اظهرتها هذه الشعوب بلغت درجة عالية من الصلابة ارغمت الغزاة الأوروبيين على التراجع في مواقع متعددة . كما رافقها في الوقت نفسه الرفض لما وصل إليه العرب والمسلمون والشرقيون عموما من تخلف وتفكك واختلال في مسيرة التاريخ من وجهة نظرهم . وقد تجلى كل ذلك في اتجاهين فكريين رئيسيين :

ــ الأول ، السلفي وقوامُه الرفض المعلن والقاطع لكل ما يمثله الغربُ ثقافيا وفكريا وحضاريا . وقد تمثل هذا الرفض في العودة إلى التراثِ الديني وسيرةِ السلف الصالح في العصور الإسلامية الأولى . وتعتبر الحركة الوهابية وما تأثر بها من تيارات من جهة والحركات الصوفية في السودان والمغرب وغيرهما من الأقطار العربية والإسلامية من جهة أخرى أهَمَّ الحركات التي يمكن ادراجُها في هذا الاتجاه رغم التعارض الظاهر والمعروف بين الوهابية والصوفية .

ــ والاتجاه الثاني ، الإصلاحي ، وقوامُهُ القبول الجزئي المختلفُ الدرجات لما مثلته أروبا ثقافيا وحضاريا ، وقد تمثل هذا الاتجاه في الحركات والدعوات الإصلاحية المختلفة ، رغْم التفاوت الواضح فيما بينها ، ويندرج ضمن هذا الاتجاه حركة محمد علي باشا وابنه ابراهيم في مصر ، وحركة بعض بايات تونس المجددين ، كما يندرج في هذا الاتجاه تيار رفاعة رافع الطهطاوي وخيرالدين التونسي ، وتيارُ جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده والحركات الوطنية والقومية مثْلُ حركة مصطفَى كامل ومحمد فريد وغير ذلك .

وقد يكون من التبسيط المبالغ فيه أن نصنف حركات الشعوب فنضعها في مقولتين أساسيتين فقط ، مع ان لكل حركة أو تيار صفاته الخاصة رغم تداخل العوامل والأسباب . إلا أن هذا التصنيف الأولي يهدف إلى وضع خط أولي أو مؤشر بياني يساعد على مزيد من الفهم لا غير . ومع ان حديثنا يتناول الاتجاه الثاني دون الأول إلا أنه يقتصر على الرواد الأوائل لهذا الاتجاه الإصلاحي وعلى رائدين بالذات رفاعة رافع الطهطاوي وخيرالدين التونسي .

ولد الطهطاوي في مطلع القرن التاسع عشر وعاش حتَّى أواخر الربع الثالث من القرنِ نفسِهِ ، اما خيرالدين التونسي فقد ولد في العقْد الثاني من القرن التاسع عشر وعاشَ حتَّى شارف على العقْد الأخير من القرن . الطهطاوي والتونسي كلاهما مجددٌ مبكر زارا أوروبا في القرن التاسع عشر وتأثرا بما شاهداه فيها وأسفا لما كان يعيش فيه العربُ والمسلمون من تفكك وتأخر ، بحثا عن أسباب قوة الغرب وادركا أنه لابد من اقتباس التجربة الأوروبية في الحكم والسياسة والقانون بشكل خاص . كما أدركا أنه لا مفرّ من الدخول في الحداثة إذا ما أردنا النهوض واللحاق بمسيرة

التاريخ . الدخولُ في الحداثة أو المزيد من التشتت والتفكك والفرق . ذلك هو سعي الطهطاوي وذلك هو نداءُ خيرالدين ، لنسمعه يقول :

«ان التمدنَ الأورباوي تدفق سيله في الأرض ، فلا يعارضه شيء الا استأصلته قوةُ تياره المتتابع فيخشَى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار ، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدينيوية ، فيمكن نجاتهم من الغرق» .

هذا هو نداء خير الدين الذي مازالت تتردد أصداؤه فهل من مجيب ؟

بدايةُ القبولِ بالأخذ عن التجربة الأوروبية كانت عسكرية صرفا ، فعندما بدأت أوروبا بالتوسع ، لم تستطع بادئ ذي بدء التغلب على الدولة العثمانية فاكتفت ببعض الاتفاقات التي حصلت بواسطتها على بعض الامتيازات وكانت النتيجة المباشرة لهذا الردع المؤقت لأوروبا ذات أبعاد خطيرة فمن جهة استمر الشعور بالاكتفاء الذاتي الذي كان سائدا في المجتمعات الإسلامية آنذاك ومن جهة أخرى ابتعدت المجتمعات الإسلاميةُ ، ومنها المجتمع العربي ، عن الاحتكاك المباشر بالغرب وبالتالي الاطلاع على التقدم العلمي الذي بدأت تعرفهُ أوروبا عندما كان المسلمون ومنهم العرب على شيء من القوة بالقياس إلى الغرب . لقد تأخرت ظاهرة زعزعةِ الشعور بالاكتفاء الذاتي عند المسلمين ولم تظهر إلا عند الانهيار شبه التام للدولة العثمانية . كان من الطبيعي أن تظهر المشكلة أمام العثمانيين وكأنها مشكلة عسكرية صرف وكان من الطبيعي أيضا أن يكون الدواء عسكريا صرفاً في ذلك الحين ، فلقد هزمت الجيوشُ العثمانية في الميدان أمام جيوشٍ أوروبية وكان من الطبيعي أن يتطلع المهزومون إلى تلك القوة العسكرية وان يتجهوا نحو السلاح والتدريب والتقنية العسكرية خاصة . وهكذا منذ القرن الثامن عشر أخذت الدولة العثمانية تستورد التقنية العسكرية الأوروبية وتستعين بالخبراء العسكريين والأسلحة الأوروبية وتؤسس مدارس تقنية وفنية حربية لتدريب الضباط والجنود لمواجهة الغزو بأسباب قوته عيْنِها .

جاءت زعزعةُ الايمان بالتفوق نتيجة الهزيمة العسكرية المباشرة . كانت البداية بسيطة في ظاهرها ، التوجه إلى الغرب للحصول على مصدر قوة تواجهه قوات الخطر الجديد . إلا أن ابعاد هذه الخطوة كانت في غاية الأهمية والخطورة ، فلأول

مرة ، بعد القرون الإسلامية الأولى ، يقبل المسلم معلما ومرشدا غير مسلم ، ولأول مرة يسلم المسلم بوجود قوة تفوق قوته ، لأول مرة يتجه إلى لغة خصم منتصر يتعلمها ويقرأ كتبها ، فلقد كانت الغربة العسكرية بداية خطوات أخرى على طريق زعزعة الايمان بالتفوق والاكتفاء الذاتي .

وقد رافق زعزعةَ الايمانِ بالتفوق زعزعة الإيمان بالاكتفاء الذاتي ، وقد ظهر ذلك على المستوَى الثقافي بعد المستوَى العسكري مع العلم أن البداية كانت عسكرية كما ذكرنا . كما وجد الشعور بعد الاكتفاء دعائم أخرى ظهرت في توسع رقعة الاستيراد والسيطرة التجارية الغربية ، وقد تدعم هذا الشعور وتطور مع ازدياد الضعْف والانهيار على إثر الهزائم العسكرية المتوالية .

عندما تسلم محمد علي باشا مقاليدَ الأمور في مصر في مطلع القرن التاسع عشر كان الجو مهيئا نسبيا لقَبول تغيراتٍ جذرية على صعيد الدولة والاقتصاد ومظاهر الحياة كافة . كانت برامج محمد علي عسكرية في أصولها ومنابعها تستند إلى رغبة عارمة في الحصول على جيش أوروبي الطابع إلا أن محمد علي سرعان ما أدرك أن تحقيق رغبتِهِ هذه لا يتم دون برامج إصلاحٍ شامل . أقام سلطةً مركزية صارمة ووضع اقتصادا مخططا للبلاد كما اتبع سياسة تنظيم المدارس وارسال البعثاتِ إلى الخارج وتهيئة الظروف لانتشار الأفكار الجديدة .

في ظل هذه الظروف نشأ رفاعة رافع الطهطاوي الذي أرسله محمد علي كمرشد ديني لاحدَى بعثاته التعليمية للخارج ، والواقع أن تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي العربي الحديث يبدأ مع رفاعة الطهطاوي فكتاباتُه ولاسيا **تخليص الابريز في تلخيص باريز** الصادر سنة 1834 **ومناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** الصادر سنة 1869 وكتاب **المرشد الأمين للبنات والبنين** وغيرها تعتبر القاعدة الأساسية للفكر السياسي والاجتماعي الحديث في البلاد العربية جميعا . ولا يستمد الطهطاوي هذه الصفة من مجرد خوضه في موضوعات الفكر السياسي والاجتماعي الحديث ، بل من تبنيه لوجهة نظر عامة قوامها التوفيق بين الشريعة الإلهية والشريعة الوضعية ، بين النقل والعقل . فهو عندما يحلل مقومات الحضارة الحديثة لا ينسَى أن يقارنها بمقومات الحضارة العربية الإسلامية باحثا عن أوجه التوافق والتعاضد

مبتعدا قدر الامكان عن أوجه التنافر والتباعد. وقد كان لهذا الموقف أكبر الأثر في بذر بذور التجديد في فكرنا السياسي والاجتماعي الحديث.

ويمكن تقسيم فكر الطهطاوي إلى مرحلتين أساسيتين بعد المرحلة الأزهرية الأولى وبعد سفره إلى باريس:

- المرحلة الليبرالية في مطلع حياته الفكرية.
- والمرحلة الراديكالية في أواخر حياته.

أما المحاورُ الثلاثة التي يدور عليها فكر الطهطاوي فهي: الحرية، والوطنية والقومية، والزمنية والعلمنة. كل ذلك في إطار واحد من الثقافتين الأساسيتين في زمانه، الإسلامية والأوروبية. فلقد استطاع الطهطاوي أن ينسج من هاتين الثقافتين حلا موحدا جامعاً بينهما في فكر واحد لا تناقض بين مصدريه.

ونبدأ بالحرية، فنذكر أن الطهطاوي بعد أن يتحدث عن الحرية عند الفرنسيين أراد في آخر كتابه **تخليص الابريز** ان يوضح لقرائه أن الحرية ليست غريبة عن التقاليد العربية، وقصدُه من ذلك أن يغرس فكرة الحرية في نفوس الناس، فذكر قول عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص «متَى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتُهم أحرارا» ثم علق رفاعة الطهطاوي على ذلك بقوله: «فنه يفهم أن الحرية أيضا من طباع العرب من قديم الزمان». لقد ظهرت كلمة الحرية بمعناها السياسي والاجتماعي الحديث أول ما ظهرت في كتابات الطهطاوي، وهي نتيجة مباشرة لاتصال العرب بالحضارة الأوروبية والفكر السياسي والاجتماعي الغربي في القرن الماضي. وكان الطهطاوي يدرك هذا ادراكا تاما، فهو تصدى لترجمة الدستور الفرنسي أو الشرطة كما يسميها La chorte، او الميثاق كما نقول نحن اليوم، في كتابه **تخليص الابريز** وجد أنه من الضروري في تحليله للمواد المتصلة بالحرية ان يفسر هذه المواد دفعا لكل التباس. اما نص الشرطة أو الميثاق La charte عند الطهطاوي فهو تحت عنوان «الكلام على حق الفرنساوية المنصوب لهم» وإليك بعض هذه المواد كما ترجمها الطهطاوي لأول مرة في اللغة العربية:

«سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة، كل واحد منهم متأهلٌ لأخذ أي منصب كان وأي رتبة كانت. ذاتُ كل واحدٍ منهم مستقلٌ بها ويضمنُ له حريتها

فلا يتعرض له انسان إلا ببعض حقوق مذكورة في الشريعة . كلُّ انسانٍ موجودٌ في بلاد الفرنسيس يتبع دينَهُ كما يحب لا يشاركه أحدٌ في ذلك بل يعان على ذلك ويمنع من يتعرض له في عبادته . لا يمنع انسان في فرنسا أن يظهر رأيه وان يكتبه ويطبعه بشرط أن لا يضر ما في القانون فإذا أضرّ أزيل» .

هذه بعض مواد القانون كما ترجمها رفاعة ، وغرضه من ذلك ، «أن نكشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية ونستوفي غالب أحكامهم ليكون تدبيرُهم العجيب عبرة لمن اعتبر» . الطهطاوي يريد أن يكشف الغطاء عن «تدبير الفرنساوية» أي عن سياستهم ونظامهم ، وهو انما يفعل ذلك «ليكون تدبيرهُم العجيبُ عبرة لمن اعتبر» ومن الواضح هنا أن الطهطاوي معجب كل الاعجاب بهذا القانون وهو يريد لابناء قومه ان يحذوا حذوه ويقتفوا أثره . وتحليل الطهطاوي لمبادئ الدستور والتعديلات التي طرأت عليه اثر ثورة سنة 1830 ينطوي على دعوة صريحة للأخذ بهذه المبادئ ، يؤكد ذلك قوله :

«ثم ان هذه الشرطة (أي الميثاق أو القانون) قد حصل فيها تغييرٌ وتبديل منذ الفتنة الأخيرة (الفتنة أي الثورة) الحاصلة في سنة إحدَى وثلاثين وثمانمئة وألف بتاريخ الميلاد ، فراجعها في باب قيامة الفرنساوي (أي ثورة الفرنسيين) وطلبُهُم للحرية والمساواة ، فإذا تأملت رأيت أغلب ما في هذه الشرطة نفيسا ، وعلى كل حال فأمره نافذ عند الفرنساوية ولنذكر هنا بعض ملاحظات فنقول : قوله في المادة الأولى (أي انه يحاول أن يشرح هذه المادة ويعلق عليها فيقول) قوله في المادة الأولى :

سائر الفرنسيس مستوون قدام الشريعة معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في اجراء المذكورة في القانون ، حتَّى أن الدعوَى الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره . فانظر إلى هذه المادة الأولى فإنها تسلط عظيم على إقامة العدل واسعاف المظلوم وارضاء خاطر الفقير بانه كالعظيم نظرا لاجراء الاحكام» .

ومن الواضح هنا أن الطهطاوي عندما يقول «انظر إلى هذه المادة الأولى فإنها تسلطٌ عظيم على إقامة العدل» إنه مؤيد لكل مضمونها رغم كونها شريعةً من نوع

جديد . وهو لا يألو جهدا محاولا التوفيق بين هذه الشريعة وشريعة الإسلام ومن ذلك قوله :

«وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدلُ والانصاف وذلك لأن معنَى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحاكم على انسان بل القوانينُ هي المحكمة والمعتبرة» .

فهو هنا يحاول أن يقرب مفهوم الحرية من اذهان معاصريه بالصورة التي كان يجدها مناسبة ، فمع أن مصادر مفهوم الحرية للطهطاوي هي مصادر غربية إلا أنه وجد لهذا المفهوم مكانا في ثقافته الإسلامية الأصيلة ، فقد قرأ الطهطاوي كتب مونتسكيو وروسو وتأثر بهما أبلغ تأثر فهو على سبيل المثال يقسم الحرية إلى خمسة أقسام كما قسمها مونتسكيو وروسو وهو يستوحي كتب فلاسفة الثورة هؤلاء في تعريف كل قسم من هذه الأقسام ، أما تعريفُهُ للحرية فلا يبعد كثيرا عن تعريف روسو . فالحرية عنده هي «حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض ، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوقهم بعضهم لبعض» . ومع هذا فهو يسعَى جهده ليبين أن هذه الحرية ليست غريبة عن العرب والإسلام . أولا لأن الشريعة تأمر بالمساواة وقد لازم الطهطاوي بين الحرية والمساواة ، وثانيا لأن «الحرية التي يتطلبها الافرنج دائما كانت أيضا في طباع العرب من قديم الزمان» كما يقول .

ننتقل بعد هذا للحديث عن الركن الثاني من أركان فكر الطهطاوي وهو الوطنية والقومية . في كتابه **المرشد الأمين للبنات والبنين** يعقد رفاعة الطهطاوي فصلا تحت عنوان : «في الكلام على الوطن» ثم يردفه بفصل آخر «في ابناء الوطن وما يجب عليهم» حيث يقول :

«لقد اقتضت حكمة الملك القادر الواحد ان أبناء الوطن دائما متحدون في اللسان وفي الدخول تحت استرعاء ملك واحد والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة» وهي إشاراتٌ واضحةٌ إلى وحدة الثقافة في الوطن ووحدة السلطة فيه فبدون السلطة الواحدة لا يكون الوطن واحدا ، وبعد أن يسهب الطهطاوي في الحديث عن حب الوطن والولاء له يقول :

«فصفة الوطنية لا تستدعي ان يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن ، بل يجب عليه أيضا أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه ، فإذا لم يعرف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها» .

وواضح من هذا ان رفاعة ليس بعيدا عن المعنَى السياسي المعاصر للوطن ومضامينه من ولاء وحقوق وواجبات . وقد جرَى مجراه حسين المرصفي في كتابه **الكلم الثمان** الذي عرف الوطن بأنه «الأرض التي تحيا عليها الأمة» . نحن نعتبر هذه المفاهيم من المسلمات في زماننا هذا ولكن إذا تذكرنا أن الطهطاوي يكتب هذا الكلام قبل أكثر من 150 عاما تذكرنا أهمية هذا الكلام وخطورته . فإذا قارنا هذا المعنَى الأصلي لكلمة «وَطن» الذي يرادف «سَكن» وقفنا على ما أدخله رفاعة على معنَى الوطن والوطنية ، بل ان رفاعة يقترب في مفهومه للوطن من مفهوم الفيلسوف الفرنسي لابروبير La Broyère الذي يرَى أن الوطن الصحيح لا يكون دون الحرية وان الوطن لا يقومُ مع الطغيان ، كما يقترب من مفهوم قدماء الرومان الذين جعلوا الوطن موطن حقوق الانسان وواجباته السياسية . يقول رفاعة :

«ثم ان ابن الوطن المتأصل به أو المنتج إليه الذي توطن به واتخذه وطنا ينسب إليه تارة فيقال وطني ، ومعنَى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده واعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأنسية (أي في المجتمع) ولا يتصف الوطن بوصف الحرية (أي لا يكون حرا) إذا كان منقادا لقانون الوطن ومعينا على اجرائِهِ فانقيادُهُ لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمزي بالمزايا البلدية فبهذا المعنَى هو وطني وبلدي يعني أنه معدود عضوا من أعضاء المدنية (المدينة أي الجمهورية أي الدولة) وهذا أعظم المزايا عند الأمم المتمدنة» انتهَى .

فقد بدأ يتبلور في ذهن الطهطاوي مفهوم الوطن بالمعنَى السياسي والقومي كما يرَى البعض ، وعلى غرار المفكرين الأوروبيين في عصره أوضح أن بين أبناء الوطن الواحد روابط البيئة والقرية وروابط العادات والأخلاق والمصلحة والواجبات والحقوق المشتركة فضلا عن الرابط الديني .

ننتقل بعد هذا للحديث عن المحور الثالث في فكر الطهطاوي وهو التوفيق بين الشريعة والقانون الوضعي أو ما يسميه لويس عوض بالزمنية والعلمانية في فكر

الطهطاوي . فالطهطاوي يلاحظ أن الدستور الفرنسي والقوانين الفرنسية تقوم على أسس وضعية زمنية وليست مستلهمة من تعاليم أي دين ، فيقول :

«ثم انه يطول علينا ذكر الأحكام الشرعية أو القانونية المنصوبة عند الفرنساوية فلنقل ان أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية وإنما هي مأخوذة من قوانين أخر غالبها سياسي **وهي مخالفة بالكلية للشرائع** وليست قارة الفروع ويقال لها الحقوق الفرنساوية أي حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض وذلك لأن الحقوق عند الافرنج مختلفة» .

ومع أن هذه الأحكام **«ليست مستنبطة من الكتب السماوية»** كما يقول الطهطاوي ، ومع أنها **«مخالفة بالكلية للشرائع الدينية»** ، كما يقول أيضا ، فإن الطهطاوي لا يجد غضاضة في الثناء عليها واعتبارها عبرة أو مثلا يجب أن يحتذَى . والاقتباسُ المشار إليه أعلاه ليس هو الموضع الوحيد الذي يؤكد إدراك الطهطاوي لحقيقة ان الدستور والقانون الفرنسيين لا يقومان على أسس دينية بل على أسس زمنية وضعية أو عقلية ففي مكان آخر يقول عن دستور لويس الثامن عشر لسنة 1818 :

والكتاب المذكور (أي القانون) الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة ومعناها في اللغة اللاتينية (كما يقول رفاعة) ورقةً ثم تسومح فيها فاطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة فلنذكره وان غالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله ﷺ لتعرف كيف قد حكمت عقولُهُم بان العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتَّى عَمَرَتْ بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع فيهم من يشكو ظالماً أبدا والعدل أساس العمران .

ولاشك أن هذا كلام خطير إذا تذكرنا أنه يصدر عن أزهري في بلاد كانت تتبع ، ولو اسميا الخليفة العثماني ، وبالتالي تخضع رسميا للحكم الديني القائم على القوانين الشرعية الإسلامية . ويعتبر لويس عوض ان كلام الطهطاوي هذا هو أول دعوة فكرة صريحة إلى فصل الدين عن الدولة وإلى اقامة مجتمع مدني لا تتبع الشرائع فيه من قواعد الدين . ودعوة رفاعة الطهطاوي تقوم على أن نظام الحكم

الصالح والقوانين العادلة يمكن أن تنبع من العقل ومن الفلسفة السياسية والاجتماعية الزمنية ، وهذا وحده ، بمثابة ثورة فكرية ضخمة اشعلها رفاعة الطهطاوي في مطلع تاريخ مصر الحديث .

ويتفق مع رأي لويس عوض كثير من المفكرين من أمثال أنور عبد الملك ومحمد عمارة وكثيرٌ من الباحثين العرب الذين تحدثوا وكتبوا عن الطهطاوي . الا أن هذه النتيجة التي وصل إليها لويس عوض وأنور عبد الملك ومحمد عمارة وغيرهم ، يختلف عن الرأي الذي وصلت إليه نازك يارد وبعض المستشرقين من أمثال زولندك على سبيل المثال حيث يؤكدون .

«كان من نتائج الثورة الفرنسية فصل الدين عن الدولة وان بقيت الكاثوليكية دين الملوك الفرنسيين ومعظم الشعب ولكن يبدو أنه لا الطهطاوي ولا خير الدين قد لحظ ذلك أو أنهما لم يعيراه اهتماما ، (أي أن الطهطاوي وخير الدين لم يعيرا موضوع فصل الدين عن الدولة اهتماما خاصا) في كل ما أورداه عن نظام الحكم الدستوري في فرنسا لم يشيرا مرة واحدة إلى أنه نظام علماني فَصَل الدين عن الدولة» .

لقد قررت نازك يارد هذا الرأي مؤكدة عجز المفكر المسلم في عصر رفاعة وخيرالدين عن تصور امكانية ذلك الفصل بالنسبة إلى بلده ، فأين هي الحقيقة بين هذين الموقفين ، موقف أكثر المفكرين العرب وموقفُ أكثر المستشرقين ؟ هل كان الطهطاوي أول من حمل لواء الزمنية أو العلمانية ؟ أم أنه وخير الدين التونسي من بعده قد عجزا عن تصور امكانية هذا الفصل في بلديهما وأنهما لم يشيرا ولو مرة واحدة إلى النظام العلماني وفصل الدين عن الدولة ؟

الواقع أن كلا الموقفين بعيد عن الاعتدال يعبر عن وجهة نظر صاحبه أكثر من تعبيره عن وجهة نظر رفاعة الطهطاوي مثلاً . فالطهطاوي أدرك أن الغربيين والفرنسيين خاصة يفصلون بين الدين والدنيا وله في ذلك إشارات واضحة ، إلا أنه يرَى في نفس الوقت امكانية التوفيق بين الأمرين على صعيد الحكم والسياسة والقانون . والطهطاوي وخير الدين من بعده — كما سنرى فيما بعد — يعتقدان أن الحل السياسي الأمثل يكمن في تقديم القانون الوضعي في صورة لا تتعارض مع الشريعة ، محاولين سياقة أكبر قدر من الأمثلة لدعم دعوتهما إلى اقتباس التجربة

الأوروبية في الحكم والسياسة والقانون. فاهتمامُهُما انما ينصب على العثور على المقابل في النظرية السياسية التقليدية الإسلامية لما اطلعا عليه وعايشاه في أوروبا من نظريات سياسية أثارت اعجابَهُما ودفعتهما إلى الاستعارة عبر التوفيق بين القانون الوضعي والشريعة ، أو بين العقل والنقل.

كان الطهطاوي يدرك زمنية أو علمانية القوانين الفرنسية ومع هذا كان يقول انها لا تتعارض مع الشريعة وكان يدرك تحرر وعقلانية وعلمانية أهل باريس ومع هذا كان شديد الاعجاب بهم وبموقفهم العقلي الزمني ، انظره يقول :

«والغالب على أهلها [أي باريس] البشاشة في وجوه الغرباء ومراعاة خاطرهم ولو اختلف الدين ، وذلك لأن أكثر أهل هذه المدينة انما له من دين النصرانية الاسمَ فقط حيث لا يتبع دينه ولا غَيْرة له عليه بل هو من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل أو فرقه الذين يقولون ان كل عمل يأذن فيه العقل صواب».

وموقف الطهطاوي هذا ، إضافة إلى شرحه وتعليقه على القوانين الفرنسية وانها ليست مستنبطة من الكتب السماوية هو الذي دفع المستشرق المعروف كارا دي فو إلى القول «انه برغم تدين هذا الكاتب العبقري وعقيدته فإنه فهم فرنسا في القرن التاسع عشر وتأثر بآراء العقليين تأثرا ربما كان أكثر مما ينبغي» وخلاصة قولنا في هذا الموضوع ان الطهطاوي والتونسي من بعده جمعا ثقافتين مختلفتين في كل موحد ، وحجر الزاوية في هذا الجمع الاقرار بوجود مصدرين للتشريع السياسي خاصة ، المصدر الالهي وهو الشريعة والمصدر البشري وهو العقل ، وكلاهما متمم للآخر إذا لم نقل بأن كلاً منهما مساوٍ للآخر.

لقد شهد الرواد الأوائل الفرق الشاسع بين الشرق المسلم المتخلف وأوروبا المتطورة القوية الناهضة فحاول هؤلاء الاهتداء إلى أسرار هذه القوة ، وقد وجد هؤلاء أن لنظام الحكم القائم على العقل الفضل الأول في تطور الغرب وتقدمه ، إلا أنهم في نفس الوقت كانوا يعتقدون أن الشريعة أو نظام الحكم الشرعي قد استطاع أن ينهض بالمسلمين في حقب تاريخية سابقة . ولما كان هؤلاء مسلمين لا غبار على إسلامهم فقد وجدوا أننا لابد أن نفيد من التجربة الأوروبية لنعيد للإسلام سابق مجده ، أو لابد من نظام حكم جديد من نوع جديد يصحح مسيرة

التاريخ ويعيد للمسلمين قوتهم وشوكتهم . لقد شعر الرواد الأوائل هؤلاء أن انتصار الغرب السياسي والاقتصادي والحضاري يهدد الإسلام نفسه ان لم يتدارك الأمر بالإصلاح ، وقد عبر كل من الطهطاوي وخيرالدين عن ذلك أحسن تعبير بوصف الحضارة الغربية بانها «تيار جارف لا تمكن معارضته ولابد من مسايرته» .

يشترك خيرالدين التونسي مع رواد الاصلاح الاخرين في قناعة واحدة وهي القائلة بأن الأخذ بمعالم الحياة الأوروبية لا يتعارض مع دعائم الدين الإسلامي ولا يبتعد بالمسلمين عن تعاليم دينهم . كان خيرالدين الحاكم التونسي مثل نظيره الحاكم المصري محمد علي وكان خيرالدين المفكر التونسي مثل نظيره المفكر المصري رفاعة الطهطاوي مبهورين بانجازات الغرب وقوته وكانوا يسعون جميعا إلى جانب آخرين إلى ضم تكتيك الغرب إلى الثقافة الإسلامية التقليدية .

وإذا كان أبو النهضة — أي التونسي — كما عرف فيما بعد هو الباعث الحقيقي لهذه النهضة في تونس فإنه لم يكن ليستطيع أن يضطلع بأي دور في تحديث البلاد لولا وجود الاستعداد اللازم في المجتمع التونسي نفسه تماما كما كان حال الطهطاوي في المجتمع المصري . وكتاب خيرالدين **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** هو أحد الوثائق النادرة التي خطتها أقلام رجال السياسة في القرن التاسع عشر في البلاد العربية والدولة العثمانية وهو يذكرنا بالتغييرات الجذرية التي أحدثها محمد علي باشا في مصر وما نتج عنها من حركة فكرية بدأها الطهطهاوي وتابعها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما ، يعيد إلى الأذهان التنظيمات الإصلاحية في الدولة العثمانية ، ومشاريع الدستور في تونس بدءا من سنة 1861 ، فكل هذا بالإضافة إلى مدرسة الألسن للتعريب التي أسسها الطهطاوي والصادقية التي أسسها خير الدين وكتب الرحلات تصلح كنماذج لدراسة تكون الحركة الثقافية العربية الحديثة في القرن التاسع عشر ، وتأثيرات الفكر الأوروبي في هذه الحركة ، وطبيعة الإصلاح والتجديد الذي أخذ به المفكرون ورجال السياسة في ذلك القرن الذي شهد نمو اتجاهات فكرية جديدة أكثر قبولا لأفكار الغرب والتكتيك ونمط الحياة الأوروبية .

ظهرت الطبعة الأولى لكتاب خير الدين أقوم المسالك سنة 1867 والكتاب يتألف من مقدمة طويلة ثم من دراسة مقارنة مطولة لعشرين دولة أوروبية ، كل

دولة في فصل خاص . وأهم ما في الكتاب المقدمة ، التي تقدم حجج خير الدين العقلية والنقلية التي تدافع عن الاستفادة من المؤسسات السياسية الغربية بطريقة تذكرنا بكتابات رفاعة الطهطاوي **تخليص الابريز ومناهج الألباب المصرية** خاصة .

إلا أن كتاب خير الدين يتميز عن كتب الطهطاوي في أن صاحبه كان رجل سياسة في موضع المسؤولية الأولى في البلاد ، فلقد أصبح خير الدين رئيسا للوزراء في تونس ثم صدرا أعظم في الدولة العثمانية ، والكتاب أشبه ما يكون بمحاولة رجل سياسة لايجاد المبررات العقلية والنقلية لبرنامجه السياسي ، وجعل هذا البرنامج الذي يستعير التجربة الأوروبية مقبولا لدَى المسلمين .

يدور برنامج خير الدين حول ثلاثة محاور رئيسية :

1) الاعتقاد الجازم بأن الحرية شرط العمران ، وفي المقابل فإن الظلم ملازم لخراب العمران .

2) الايمان الواضح والصريح بعدم التعارض بين الإسلام والحياة العصرية أو بين النقل والعقل .

3) التسليم بحتمية التطور وضرورة الخروج من التخلف والدخول في الحداثة .

1 ـ نبدأ بالمحور الأول وهو الملازمة بين الحرية والعمران .

يرَى خير الدين ان أسباب العمران تتأسس «**على دعامتي الحرية والعدل**» وان التقدم في العلوم والمعارف والصناعات ، وبالجملة تقدم المجتمع ككل ونهوضه ، يقوم على «**الأمن والعدل**» ، فإن تعبير الحرية هنا يقترب كثيرا من معنَى العدل والمساواة والأمن ، وهذه التعابير المختلفة تقابل الظلم والاستبداد . فالعدل والحرية دعامتان ضروريتان للعمران ، في حين «**أن الظلم مؤذن بخراب العمران**» . وخير الدين هنا يسير على طريق الطهطاوي الذي قال ان ما يسميه الفرنسيون بالحرية هو عين ما يعرف عندنا بالعدل والمساواة . ثم انه يتوسع بعد ذلك في معنَى الحرية فيرَى أنها تقسم إلى قسمين رئيسيين الأول هو الحرية الشخصية ، والثاني هو الحرية السياسية . فخير الدين الذي برز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، والذي اطلع على الحياة السياسية في أوروبا ، والذي رافق التطورات السياسية التي جسدت

مفهوم الحرية السياسية بمعناه الحديث والذي حمل لواء استعارة التجربة الأوروبية والإفادة منها متضامنا مع مسيرة الطهطاوي يفهم الحرية بتقسيماتها وتطبيقاتها المختلفة من حرية الاعتقاد وحرية الرأي وهو يسميها حرية المطبعة والحرية السياسية بكل أبعادها وهي تلك التي «تطلب من الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة».

ويبقَى الأهم من هذا وهو أن الحرية وان تعددت اشكالها واختلفت درجاتها، إلا أنها تبقَى أساس ازدهار المجتمع «**وقوام السعادة الدنيوية المربية للهمة الانسانية**» في كل المجتمعات. أما المجتمعات الإسلامية فيشهد لها التاريخ انها «**إذا اذكيت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل في أمور السياسة**» لاستطاعت ان تنهض من كبوتها. وهذا هو المهم في نظر المصلح التونسي الذي لم يكن يهمه وصف الحرية بقدر تعميمها في المجتمع تمهيدا للنهوض والازدهار والدخول في الحداثة، كل ذلك في ظل قناعته باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في جواهر الأمور وان اختلفا في المظاهر، ومن أهم هذه الأمور، الحرية.

2 — وننتقل الآن للمحور الثاني من محاور الفكر السياسي عند خير الدين التونسي وهو عدم التعارض بين الإسلام والحياة العصرية أو بين النقل والعقل. والنقطة الهامة التي يعتمد عليها خير الدين هي ان الظروف تتغير، ويتغير معها ما هو مفيد وضروري للمجتمع. لذلك فإنه يرَى أنه من الواجب أن تتغير الشرائع والسياسات أيضا، وان يتفق عليها العلماء ورجال السياسة، فيقترح رجال السياسة القوانين الجديدة الضرورية لتنظيم المجتمع ويقرر رجال الدين ما إذا كانت القوانين الجديدة تتفق ومبادئ الشريعة. ومن الواضح أن المصالح المستجدة للشعوب تقتضي قوانين جديدة، ولا تكون هذه القوانين متعارضة مع الشريعة لمجرد انها جديدة، بل ان بعضها تقتضيها الشريعة نفسها. وفي دفاعه عن الاصلاحات أو «التنظيمات» كما يسميها (وهي هنا بمعنَى إصلاح مسيرة المجتمع وفق أنظمة سياسية تستوحي التجربة الأوروبية القائمة على الحرية والعدل متجسدة في المجالس المنتخبة) نقول في دفاعه عن هذه التنظيمات يقدم خير الدين الأدلة النقلية والعقلية فيستشهد بمواقف وأقوال لعمر بن عبد العزيز وابن عقيل ومفتي الديار التونسية محمد بيرم وابن قيم الجوزية فهو يستشهد بهذا الأخير مثلا فيقول:

«**ولابن قيم الجوزية هنا كلام حاصله ان امارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينُه**» . ومن الواضح هنا ان خيرالدين كان ينقب في الفكر الإسلامي باحثا عن الأدلة التي يدعم بها موقفه في التحديث والتجديد . وخلاصة موقفه ان الشريعة غير قاصرة عن استيعاب المصالح الطارئة للأمة ، وان القول بانها قاصرة هو بمثابة التحريض على مخالفتها ، لأن متطلبات الحياة الجديدة قد تخطت العمل بظواهر النصوص التي يصر عليها بعض المضيّقين فيما وسّعه الله .

ويخلص خيرالدين من مناقشته لهذا الموضوع إلى القول بأن الشريعة لا تنافي استحداث قوانين وشرائع عقلية جديدة . بل ان الكاتب يذهب إلى أبعد من ذلك ويقرر أن الشريعة تقتضي القوانين قائلا :

«على أن الشريعة تقتضي التنظيمات ، لاسيما بعد اعتبار أحوال ولاة الوقت ، وعلى فرض ان يوجد في التنظيمات بعد تأسيسها وتهذيبها من رجال العلم والسياسة شيء لا مسوغ له فلا مانع من تبديله ولا يكون توقعه سببا في ترك تأسيس التنظيمات من أصله» .

وحجر الزاوية في موقف خيرالدين هذا هو إقراره بوجود مصدرين أساسيين للتشريع ، المصدر الالهي والمصدر البشري . بل إن خيرالدين يبدو وكأنه يساوي بين هذين المصدرين مساواة تامة عندما يتحدث عن الوازع قائلا : «**فلابد للوازع المذكور من وازع يقف عنده ، إما شرع سماوي أو سياسة معقولة**» ، والعدل والمساواة هما أساس الازدهار والتقدم عنده لا ينفصلان عن وجود القانون وهو الوازع العقلي للوازع .

فالتنظيمات هي تلك القوانين المستجدة التي تقتضيها ظروف الحياة المتبدلة ، «**وحيث ان ادارة المصالح السياسية مما لا يتيسر لغالب الولاة اجراؤها على الأصول الشرعية لأسباب شتّى يطول شرحها**» ، لم يكن هناك ما يمنع من تشريع قوانين جديدة تضاف إلى الأصول والفروع ، وتيسر اجراء «**المصالح السياسية**» ، وغيرها .

وإذا كان موقف خيرالدين القائل بأن المطابقة بين الشريعة وعلوم الغرب أمر ممكن ، «وان الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران ..» يمكن أن يعتبر دليلا كافيا على انتساب خيرالدين إلى المدرسة

المستنيرة ، الا أن تأسيسه أفكاره على ادراك عميق لعصره واستشراف للمستقبل من خلال رؤية علمية دقيقة بالإضافة إلى ادراكه لصيرورة تواريخ الشعوب والأمم ، يجعله يتميز من بين اقرانه في المدرسة الفكرية المستنيرة بوعي عميق للتاريخ وأحكامه وحتميته . يؤكد هذا قول خير الدين في طيات كتابه ما يلي :

«سمعت من بعض أعيان أوروبا ما معناه ان التمدن الأورباوي تدفق سيلُهُ في الأرض ، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشَى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار ، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق» .

والواقع أن هذه العبارة تمثل قناعة المفكر التونسي التي يمكن تلمسها في كل صفحة من صفحات المقدمة والكتاب .

يرَى خير الدين أن التمدن الأوروباوي هو أبعد ما توصلت إليه الأمم والانسانية جمعاء ، فلابد إذاً من الإفادة من نتائج هذه المدنية والأخذ بها ، وهذه الحقيقة الثابتة والمقررة ينبغي النظرُ إليها بمعزلٍ عن أغراض السياسة الأوروبية المؤقتة . فدسائس السياسة الأوروبية ليست بخافية عليه ، وما يروجُهُ بعضُ الأوروبيين من أن المسلمين قاصرين عن تقبل مضامين هذه القوانين انما هو من قبيل هذه الدسائس . وبالرغم من ذلك ومن التعارض بين مصالح الشرق ومصالح الغرب فإن التمدن الأوروبي قد أصبح قوة تدفق سيلها في الأرض ، ومن المحتم على الأمم الأخذُ بها .. وكلما أسرعنا في ذلك ، كانت النتائجُ أضمنَ والفوائد أعمَّ وأشمل . وأمل الشعوب والأمم إنما يكمن في عدم تجاهلها لنتائج التمدن الغربي وخطره . فالخطر الأوروبي يزداد عند الجهل به وتجاهله ، ويخف عند ادراكه والوعي به وبنتائجه .

لم يكن خير الدين وحيدا في ادراكه للخطر الأوروبي إلا أنه تميز بادراكه للصيرورة التاريخية وللنتائج الضرورية التي حتمتها مدنيةُ الغرب وقوته وعلمه . من هنا كان خير الدين متميزا بفهمه واستيعابه لدروس التاريخ حول التخلف والتقدم . وعلى النقيض من الاتجاه السلفي الذي يؤكد على الذات بالعودة إلى الماضي ، فإن الاتجاه الداعي إلى الإفادة من الغرب ، وخير الدين أحدُ أبرزَ ممثلي هذا الاتجاه ، يرَى أن تأكيدَ الذات إنما يتم عبر تجددها ومراعاتها للتنظيمات الدنيوية والسعي

باتجاهها . فالأخذ الاختياري بالتمدن الأوروبي خير ضمانة لاتقاء خطره ، هذا الخطر الذي كان هاجس خير الدين الأول والذي كان يعايشُهُ ويكابِدُهُ طيلة حياته السياسية .

كان خير الدين يأمل أن تأخذ بدعوته جميع الولايات العربية والإسلامية فـ «**إذا حذوا حذوه وجروْا مجراه في التنظيمات الدنيوية ، فيمكن نجاتهم من الغرق**» ولكن هذه الولايات في غالبيتها كانت تعارض تيار التمدن الأوروبي ، وكانت تتنازعها الدعوات المختلفة والأهواءُ المتباينة ، ولم يكن لخير الدين نفوذٌ يتخطى حدودَ تونس البلد الصغير ، بل لعل خير الدين ودعوته قد جاءا متأخرين عدة عقود عندما كان التمدنُ الأوروبي قد : «**تدفق سيله في الأرض ، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع ..**» .

*

مشكلة الإصلاحات بتونس وارتباطها بمسألة العلاقات التونسية ـــ العثمانية حوالي 1840

الأستاذ محمد الهادي الشريف

الجامعة التونسية — تونس

الغاية التي أصبو إليها من خلال الحديث عن افتتاح سياسة الإصلاحات بتونس ليست فحسب التعريف بهذا الحدث بل أكثر من ذلك تمكين زملائي المغاربة وأهل الذكر عامة من المقارنة المثمرة بين ما جرى في تونس حوالي 1840 وما سيحدث بالمغرب الأقصَى بعد فترة زمنية وجيزة. واعتقادي راسخ في أن طريقة المقارنة هي أنجع طريقة من أجل معرفة تاريخ بلداننا معرفة أدق وأثبت. ولذا لا أتورّع من الحديث عن تونس في ملتقَى مخصّص إلى «الاصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر».

وسيكون اعتمادي في هذه الدراسة على ما أدرجه أحمد بن أبي ضياف في كتاب الاتحاف[1] بالإضافة إلى ما تفيدنا به وثائق الأرشيف التونسية[2]، وأحمد ابن أبي ضياف هو من أثمن المصادر لمعرفة سياسة الإصلاحات إذ كان هو نفسه في ذلك التاريخ الكاتب الخاص لباي تونس مطلعا على أسرار الدولة قبل أن يصير العنصر العامل لسياسة الإصلاحات والمناصر لها أشد مناصرة[3].

(1) أحمد بن أبي ضياف، اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس،1963، الجزء الثالث، ص 198 ــ 200 والجزء الرابع، ص 9 — 182.

(2) الخزينة العامة للدولة التونسية، الملف 349/220.

(3) Ahmed Abdesselem, **Les historiens tunisiens des XVII, XVIIIè siècles et XIXè siècles, Essai d'histoire culturelle**, Paris, C. Klincksiek, 1973, pp. 332-382.

وحسب رواية ابن أبي ضياف طرحت مشكلة الإصلاحات لأول مرة عندما تفاقم الخطر الخارجي بالنسبة للايالة التونسية وخصوصا لما حاول الباب العالي تجسيد سلطانه بتونس حوالي 1840 وذلك بطلب أداء سنوي يدفعه له الباي وبمحاولة فرض «التنظيمات الخيرية» على تونس. وهذه المبادرة المرتبطة بوضع تونس الدولي ستجرني إلى طرح مشكلة بداية سياسة الإصلاحات وإلى التساؤل عن الظروف والملابسات التي أحاطت بها : هل كان الدافع الأساسي لانتهاج تلك السياسة داخليا أم خارجيا ؟.

1 – وضعية الإيالة التونسية الدَّولية وتفاقم الخطر الخارجي حوالي 1840

1) الوضعية التونسية في أوائل القرن التاسع عشر:

كانت مبدئيا البلاد التونسية قطعة من الامبراطورية العثمانية منذ سنة 1574 واحتلال الاتراك لها. وكانت هذه التبعية تتجسد في اعتراف الباي بسيادة السلطان : فكانت تقام صلاة الجمعة والأعياد وتضرب النقود باسم هذا السلطان («خاقان البرّين والبحرين ..») كما كانت الإيالة ترسل هدايا إلى الباب العالي عند تولية باي أو سلطان جديد وتتلق في مقابل ذلك فرمان التولية. وأخيرا كانت تونس تمدّ الأسطول العثماني بإعانة بحرية عند اندلاع حرب بين تركيا وأحد أعدائها — من المسيحيين.

وكانت تقف عند هذا الحدّ مقتضيات التبعية التونسية. فالإيالة قد أحرزت منذ عهد بعيد وبصفة فعلية على استقلالها الذاتي على غرار مثيلتيها الجزائرية والطرابلسية إذ لم يكن للسلطان أي تدخّل في تعيين الباي الذي صار منصبه وراثيا بل كان يقتصر على تزكية من أخذ الحكم بتونس. وكان الباي لا يتوقف على استشارة الباب العالي عند اعلان حرب أو عند توقيع معاهدة صلح وذلك فضلا عن الشؤون الداخلية التي كان يتصرف فيها تصرّفا مطلقا. وأخيرا لم يكن صاحب تونس مطالبا بدفع اتاوة سنوية تجسد بصفة مادية علاقة التبعية.

ولكن هذا الوضع الذي استقرّ شيئا فشيئا انطلاقا من القرن السابع عشر وخصوصا في القرن الموالي أخذ يتغير في أواخر الربع الأول من القرن التاسع عشر تحت تأثير الاخطار الخارجية.

2) الأخطار الخارجية المحدّقة بالإيالة التونسية :

لقد سخّرت أروبا الغربية جهودها للتوسع التجاري والمالي والسياسي خارج القارة الأروبية بعد أن وضعت حدا لأزمتها الداخلية في 1815 . وكان أول من استهدف إلى هذا التوسع بلدان شمال افريقيا لقربها من أوربا ولارتباط مصالحها معها منذ القديم . فتعرّضت إلى شتّى المبادرات الأروبية منها الاقتصادية ومنها العسكرية (الجزائر) أو الديبلوماسية (تونس) وقد اندرجت محاولة الامبراطورية العثمانية لاسترجاع نفوذها الحقيقي بشمال افريقيا ضمن هذا الإطار العام .

أ – **الخطر الفرنسي** : قد مثلت السياسة التوسعية الفرنسية الخطر الرئيسي بالنسبة إلى الإيالة التونسية[4] . وقد اكتسى هذا الخطر صبغتين : اقتصادية في بادئ الأمر ثم سياسية .

فمنذ بداية العشرينات من القرن التاسع عشر أخذ الرأسمال التجاري الفرنسي يفرض وجوده وشروطه على الدولة التونسية ويخضعها إلى سياسة استغلالية مرهقة . وتجلت نتائج هذه السياسة لأول مرة في 1828 / 1829 لما وجدت دولة الباي نفسها في حالة افلاس وتداين إزاء المرابين الأروبيين (وبالخصوص الفرنسيين منهم) . فأثقلت كاهل الرعية بالضرائب العادية والخارقة للعادة ، ولجأت إلى ابتزاز الأموال والخيرات بالقوة حتّى تسدّد ديونها المتفاقمة وحاجياتها المتزايدة الحقيقية (مثل المصاريف الحربية) أو المفتعلة (كاقتناء المصنوعات الفاخرة والمغرية الأروبية) وقد انجرّ عن هذا الوضع تفاقم الضغائن على الطبقة الحاكمة التونسية مما أدّى إلى اضعافها أمام أعدائها من الداخل والخارج لاسيما بعد استيلاء الدولة الفرنسية على الإيالة الجزائرية في 1830 .

وصارت الطبقة الحاكمة التونسية واعية بالخطر وقد عبّرت عن ذلك غير مرة في مراسلاتها وفي مفاوضاتها مع استانبول . فهذا الباي نفسه يكاتب «شيخ الإسلام» ابراهيم الرياحي ويخبره بوضع الإيالة قبل ارساله في مأمورية سياسية إلى تركيا . فيتحدث عن «أعين الكفار المجاورين لها (ال) بصيرة» ويفسر ذلك : «لاسيما وقد

---

(4) انظر مقالتي : «Expansion européenne et difficultés tunisiennes. 1815-1830», **Annales : Economies, Sociétés, Civilisations**, mai - juin 1970.

جاورنا بالجزائر من ظهرت صولته وضرتنا جورته»[5] . وهذا ابن أبي ضياف في تركيا يعلل رفض تونس لأداء سنوي تدفعه لاستانبول بعظمة الخطر الفرنسي : « ... وجارنا (الفرنسي) حربه لا يبطل إما بالامكار والحيل أو بالمدفع والعساكر . فأهل تونس دائما في جهاد والباشا [باي تونس] دائما في حرب وحزم لسدّ ثلمات مفاسده»[6] .

إلا أن هذا التحفّظ وهذا الوعي بالخطر لم يمنعا الباي من وضع نفسه تحت حماية الاساطيل الفرنسية لما هددته تركيا وخاف من أن تخلعه من منصبه مثلما فعلت بباي طرابلس في 1835 .

ب – الخطر العثماني : لقد حاولت الامبراطورية العثمانية بعد احتلال الفرنسيين للجزائر أن تسترجع نفوذها الحقيقي في الإيالتين المغربيتين الباقيتين. فاغتنمت فرصة أزمة دولة البايات القارمانليين بطرابلس لاستئصال حكمهم الوراثي ولجعل الإيالة من جديد تحت نظرها المباشر. ورامت تحقيق نفس المأرب بتونس ولكن بطرق دبلوماسية سلمية نظرا لمتانة دولة البايات الحسينيين من جهة ولحماية الدولة الفرنسية لها من جهة أخرى . فطلبت من باي تونس أن يؤدي لها أداء سنويا «السنوية» يمثل اعترافه بالسلطنة العثمانية (في 1835 ثم في 1838 ففي 1840 و1841 و1842)[7] كما طلبت منه أن يعدل عن سنجقه الخاص وأن يعوّضه بالسنجق العثماني[8] . إلا أن الباي رفض أن يغير ما جرت به العادة في علاقاته مع الباب العالي ولكن مع الاعتذار ومع تفخير قيمة الهدايا وتكرارها[9] .

وبجانب هذه المطالب التي سجلها ابن أبي ضياف في رسائله الرسمية إلى الباي والوزير مصطفى خزندار[10] دوّن لنا في مذكّراته مطلبا آخر تقدم به له رجال

(5) الخزينة العامة للدولة التونسية، السلسلة التاريخية، الصندوق 221، الملف 351، الوثيقة 3 (رسالة مؤرخة في ربيع الأول 1837/1254).

(6) نفس المصدر، الملف 364، الوثيقة 42 (رسالة ابن أبي ضياف بتاريخ 26 ربيع الأول 1258).

(7) الخزينة العامة، الملف 349/220، الوثيقة 10.

(8) نفس المصدر، الملف 364/221، الوثيقتان 48 و 64.

(9) قد بلغت تلك الهدية أقصاها سنة 1258 هـ (1842م) اذ كانت تقدر بـ 1.624.430 ريالا وهي أضعاف أضعاف الهدية المعتادة (نفس المصدر).

(10) نفس المصدر.

الدولة التركية وهو تطبيق «التنظيمات الخيرية» التي تضمنها خطّ قلخانة (1839). وهي تحدّد من نفوذ الأمير المطلق وتقيّده بقوانين معيّنة معروفة كما أنها تمنح المتساكنين في البلاد ضمانات قانونية في خصوص أملاكهم وأجسادهم[11]. وقد ألحّ شيخ الإسلام باستانبول عارف باي على وجوب قبول تلك التنظيمات وهي «من أصول دين الإسلام» و«يقبح بنا معاشر المسلمين، أن يغصبنا غيرنا على أعظم أصول ملتنا وهو العدل الذي يحبّه الله ولا يحبه غيره ..»[12].

ولكن ما كان من أحمد باي إلا الرفض لهذا الطلب حتّى لا يؤخذ عليه كاعتراف بتبعيته للسلطنة العثمانية وحتّى لا يتقيد بقانون وهذا رغم ميوله للتجديد ولانتهاج سياسة إصلاحية. فما كانت انجازات هذا الباي في الميدان الإصلاحي؟

2 – إصلاحات أحمد باي (1837 – 1855):

إذا ما تساءلنا عن أسباب اصلاحات أحمد باي بتونس وجدنا أن مصدرها مزدوج فهي من ناحية تقليد لما أنجزه محمد علي بمصر ومحمود II بتركيا ومن ناحية أخرى ردّ فعل عن الأخطار التي أخذت تحدّق بالبلاد التونسية وتجاوب مع الوضع الجديد التي أحدثته قفزة أروبا إلى الأمام.

وقد تناولت هذه الإصلاحات مختلف الميادين[13] فأول ما بادرت به الدولة التونسية – منذ 1832 – هو تنظيم جيش عصري «نظامي» يعوّض الميليشيا القديمة وذلك اقتداء بالمثل التركي والمصري وربّما نزولا عند رغبة السلطان (ولكن من عادة باي تونس أن لا يطيع أمر السلطان إلا إذا ما وافق مصلحته الخاصة). وقد أولى أحمد باي منذ توليه الحكم سنة 1837 اهتماما فائقا بالمسألة العسكرية إذ أكثر من عدد الجند النظامي ومن عدّته الحربية حتّى أرهق مالية البلاد وكاد أن يؤدي بها إلى الافلاس.

---

(11) ابن أبي ضياف، اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الامان، تونس 1963، الجزء الرابع، ص 58 – 61.

(12) نفس المرجع، ص 60.

(13) نفس المرجع، الجزء الرابع، ص 9 – 182. انظر كذلك تحقيق أحمد عبد السلام للباب السادس من اتحاف أهل الزمان، تونس، 1971.

وقد انجرت عن هذه المصاريف المتفاقمة ضرورة إصلاح الوضع الاداري والجبائي من مركزة ادارية وتحوير نظام الاداءات حتّى تفي بحاجيات الجيش والدولة. ولأول مرة في تاريخ الحسينيين بلغ نفوذ الدولة المركزية دواخل البلاد فضربت على أيدي الأعيان المحليين الذين كانوا يمثلون الواسطة والحاجب بين الدولة والأهالي[14] ووظّفت ضرائب على المنتوج والمعاملات التجارية مباشرة.

وفكّر الباي أيضا (أو أوحي له من قبل القناصل والتجار الأروبيين) في بعث مصانع عصرية مثل مصنع البارود والمدافع ومصنع الأحذية ومعمل النسيج الخ[15] إلا أن معظم هذه المنشآت قد مني بالفشل لعدم تماشي التكنولوجيا العصرية مع الوضع الاجتماعي ولتوغّل النفوذ الاقتصادي الأروبي بتونس.

كما فكر في تحوير نظام التعليم الموجود (إصلاح أوضاع جامع الزيتونة) وفي ادخال تعليم عصري إلى البلاد. فأسس مدرسة حربية وعصرية بباردو ترمي إلى تكوين إطارات كفأة. وبالفعل ان لم تنتج تلك المدرسة قواد حرب عبقريين فهي قد بعثت للوجود نواة المجموعة الإصلاحية التونسية التي ستؤازر خيرالدين في عمله في فترة لاحقة[16].

وأهم من ذلك قد حاول أحمد باي تعصير هيكل الدولة وحتّى المجتمع. ففكر في ارساء قواعد دولة وطنية على المنوال الأروبي: كان بودّه مثلا تكتيل النخب المحلية — تركية وعربية الأصل — حول فكرة الوطن ووجوب الذود عليه. فاتخذ بعض القرارات التي ترمي إلى التسوية بين العناصر التركية والعناصر العربية في ميداني التدريس والقضاء كما أدخل بعض أبناء البلاد إلى الدوائر الحكومية العليا وحتّى في صلب العائلة المالكية (قد صاهر بعض العائلات المحلية مثل عائلة المرابط)[17].

(14) A. Hénia; **Le Grîd. Ses rapports avec le Beylik de Tunis (1676-1840)**, Tunis, 1980, pp. 211-221.

(15) J. Ganiage, **Les origines du Protectorat français en Tunisie (1861-1881)**, Paris, 1959, pp.177-179.

(16) L.C. Brown, **The Tunisia of Ahmad Bey. 1837-1855**, Princeton Univ. Press, 1974, pp.292-295.

(17) نفس المرجع، ص 225 — 230 و 353 — 355.

ورام تغيير إطار حياة البلاط وطقوسه. فشرع في بناء قصره الشهير بالمحمدية الذي قلّد في جانب منه قصر فرسَاي الفرنسي بعد سفره إلى باريس سنة 1846 (وهو أول أمير غير أروبي يدوس التراب الأروبي) وفرض حوله في بلاطه بعض الأزياء وبعض العادات الأروبية.

أما في خصوص تعصير المجتمع فأخطر مبادرة وأشهرها في هذا الباب كانت تحجير الرق بالبلاد التونسية سنة 1846 أي قبل الامبراطورية العثمانية وقبل دولة فرنسا بالجزائر (بعامين) ... وقبل الولايات المتحدة الاميريكية بقرابة العشرين سنة. والأسباب الداعية إلى اتخاذ قرار في مثل هذه الخطورة هي من ناحية سدّ باب الذريعة (المتمثلة في احتماء العبيد بالقناصل الأروبيين) ومن ناحية أخرى الاحراز على اعجاب الأروبيين واحترامهم لباي تونس[18].

هذه أهم الإصلاحات التي قررها أحمد باي في أواخر الثلاثينات وفي الأربعينات من القرن التاسع عشر أي في فترة مبكّرة. ولكن علينا أن نضيف أن معظمها قد فشل فشلا ذريعا وذلك لعدم استعداد المجتمع المحلّي لقبولها وأكثر من ذلك لوجود عوائق دولية (هيمنة رأس المال الأروبي الخانقة) أحبطت كل المساعي التجديدية في فترة أحمد باي وفيما بعد.

الخلاصة :

تعرضنا باسهاب في كلمتنا هذه إلى وضع تونس الدولي وإلى الأخطار التي أخذت تحدق بها في الثلاثينات من القرن التاسع عشر ورأينا أن الباي انتهج في هذه الظروف سياسة اصلاحات جريئة قد شملت ميادين مختلفة.

وعلينا أن نتساءل عن دور استانبول ومدَى تأثيرها في انتهاج مثل هذه السياسة من قبل باي تونس؟ قد رأينا أن الباب العالي أوعز إلى تونس بوجوب تكوين جيش عصري «نظامي» وأن الباي أسرع إلى تحقيق ذلك. إلا أنه رفض أن يكون منْح الألقاب العسكرية والنواشين حقا من حقوق الدولة التركية كما أنه أبَى أن

---

(18) ابن أبي ضياف، المرجع المذكور، الجزء الرابع، ص 86 — 91. L.C Brown, p.321-324.

يبدل سنجقه الخاص بالسنجق العثماني[19] . فهو متشبث بالوضع الراهن الذي يقتضي وجود علاقات روحية تربط بينه وبين السلطان العثماني دون مقتضيات التبعية الفعلية . وخوفا من أن يقع في شبكة هذه التبعية رفض باي تونس دفع أداء سنوي للسلطان (وان كان زهيد المعلوم) مثلما رفض تطبيق «التنظيمات الخيرية» رغم ميوله إلى الإصلاح والتجديد . وما تزامن الإصلاحات التونسية والإصلاحات العثمانية إلا دليل آخر على استقلالية سياسة الباي في هذا الميدان . في نهاية الأمر لم تكن قرارات التجديد في كل من تركيا وتونس وقبلها في مصر إلا رد فعل أمام الأخطار الناشئة عن تدهور ميزان القوى بينها وبين أروبا التوسّعية .

ولنا سؤال ثان في نفس الموضوع : ما هي الاصلاحات التي رام باي تونس ادخالها إلى بلاده وما هي الإصلاحات التي رفضها ؟ لاشك أن الإصلاح العسكري فالإداري والتعليمي وحتّى الاجتماعي كان أول ما بادر به هذا الباي اقتناعا منه أنه يخدم مصلحة الدولة المادية أو المعنوية . ولكنه رفض «التنظيمات الخيرية» وما يشاكلها من إصلاحات ليبرالية لأنها تحدّ من نفوذه المطلق لصالح الوافدين الأروبيين أولا وبالذات ثم لفائدة النخبة السياسية (أو الاقتصادية) المحلية . وما عرفت البلاد التونسية هذه الإصلاحات (عهد الأمان والدستور) إلا بعد وفاة أحمد باي في 1857 — 1861 وكان ذلك تحت ضغط الأساطيل الأروبية وبتأييد من النخبة الإصلاحية المحلية .

---

(19) الخزينة العامة، الملف 364/221، الوثيقة 64 (رسالة ابن أبي ضياف إلى مصطفى خزندار مؤرخة في 18 ربيع الثاني 1258).

ملاحظات في معنَى الإصلاح
عند خيرالدين وابن ابي الضياف
(تونس في القرن التاسع عشر ميلادي)

الأستاذ أحمد عبد السلام

الجامعة التونسية والكوليج دوفرانس— فرنسا

يطلق لفظ «الإصلاح» على اتجاهات فكرية وحركات سياسية واجتماعية ظهرت في العالم الإسلامي في القرون الأخيرة، ويختلف بعضها عن بعض باختلاف التغييرات التي تدعو إليها في أحوال الناس وعمق تلك التغييرات والأساليب التي توختها في الدعوة وبدرجة اعتمادها على الدين من ناحية ومن ناحية ثانية على اعتبارات سياسية بعضها أصيل وبعضها دخيل. ثم ان للعصر وللظروف المتباينة أثرا في اختلاف تلك الحركات أيضا.

وليس في وسعنا ولا من شأننا الآن أن ندخل في تفاصيل هذا الاختلاف الذي ينجم عنه اختلاف في مدلول لفظ «الإصلاح» بل تكفينا الإشارة إلى أن موضوعنا نفسه يملي علينا تحديدا لمعنَى «الإصلاح» يتفق وإياه. فالإصلاح الذي نقصده والذي درسنا مظاهره في تونس في الربع الثالث من القرن التاسع عشر كان يرمي إلى تغيير الأحوال السياسية تغييرا لا يبلغ درجة الانقلاب وكان حريصا على أن يثبت أن التحول السياسي المتزن الذي كان يدعو إليه موافق للشرع وللسنن الدينية مع موافقته للعقل.

ودراستنا تعتمد أساسا نصين اثنين هما مقدمتا كتاب «أقوم المسالك في معرفة

أحوال الممالك» للوزير خير الدين وكتاب «اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان»[1] للكاتب أحمد بن أبي الضياف ويمكن أن تصدق الملاحظات التي نستخلصها من دراسة هذين النصين على نصوص أخرى إلا أن هذه النصوص الأخير مما حرره محمد بيرم الخامس أو محمد السنوسي مثلا متأخرة في الزمن عن الفترة التي اخترناها ، وهي متأثرة بعض التأثر بمؤتمرات جديدة وبظروف حادثة مما حل بالعالم الإسلامي عامة أو بتونس خاصة حوالي سنتي 1881 و1882م.

أما كتاب خير الدين «أقوم المسالك» فقد تم تحريره في سنة 1867 وطبع بإذن من الباي في المطبعة الرسمية التونسية سنة 1868 وبينما كان يطبع في تونس كلف خير الدين بعض الفرنسيين بترجمة مقدمته إلى لغتهم وطبعها في باريس.

وقد حرص خير الدين بعد ذلك على أن تترجم هذه المقدمة إلى الانجليزية ، وقد طبعت بأثينة سنة 1874 كما نشر نص المقدمة العربي مرة ثانية سنة 1876 في جريدة «الجوائب» التي كانت تصدر باسطنبول . وقد نجحت مجهودات خير الدين في التعريف بكتابه وخاصة بمقدمته . وقد أعانه أصدقاؤه على ذلك ، في رسائل لم تنشر بعد كان قد أرسلها من باريس إلى خير الدين أحد أصدقائه وهو الجنرال حسين، نجد صدىً لاهتمام هذا الأخير بطبع الكتاب وبترجمته واخبارا تدل على أن عددا من المثقفين في اسطنبول وفي القاهرة وفي الاسكندرية قد قرأوا مقدمة الكتاب وأعجبوا بها وأولى هذه الرسائل بتاريخ 12 شوال 1284 (6 فيفري 1868) وقد أجاب بها حسين عن رسالتين لخير الدين ، وثاني هذه الرسائل بتاريخ 20 شوال 1284 (14 فيفري 1868) ، وجاء فيها ما يلي : إن مقدمة كتابكم في صدد الطبع ، وفي أيام قليلة تتم إن شاء الله . وقد أعجبتني للغاية ، ولاشك أنه يقع في الناس الموقع الحسن بالنظر إلى مقاصد الكتاب . وعبدكم في صدد تحضير ارتيكل (كذا أي مقالا صحفيا) ظريف يكون مقدمة مدح وشكر لمقاصدكم الحسنة . وتكلمت مع بعض كتاب الجرنالات فهنوني ووعدوني بأنهم يذكرون الكتاب ذكرا جميلا ، ويذكر بعض ذلك أسماء رجال من أصحاب الصحف ومحرريها يعرفهم وله بهم اتصال.

(1) طبعة كتابة الدولة للشؤون الثقافية سنة 1963 الجزء الأول ص 9 و10.

وتتوالى الرسائل منبئة بتقدم الطبع ثم بتوزيع المقدمة عندما طبعت على الأشخاص الذين وعدهم حسين بها أو أشار خيرالدين بتبليغهم إياها ومخبرة أيضا بالمساعي لدى الصحف للاخبار بظهور الكتاب والتنويه به.

وفي 13 ذي القعدة 1284 (7 مارس 1868) يخبر حسين خيرالدين بأنه بعث أحد أعوانه إلى لندرة لطبع ما يترجم إلى اللغة التركية ويذكر حسين التدابير التي اتخذها لتتم تلك الترجمة. وبعد ذلك سافر حسين إلى الحجاز لأداء الفريضة. وفي طريق العودة كاتب خيرالدين من مصر في 14 من صفر 1285 (6 جوان 1868) يخبره بأنه اتصل في مصر برفاعة الطهطاوي وبصاحب جريدة «وادي النيل» أي عبد الله أبو السعود تلميذ رفاعة الطهطاوي. وقد اطلعا على كتاب خير الدين في نصه العربي وفي الترجمة إذ كانا يحسنان الفرنسية. وقد أثنيا على خيرالدين وعلى شجاعته في الاصداع بما يخالج ضمير الكثير من المسلمين الذين يحبون الإصلاح.

وعندما رجع حسين إلى باريس في جوييه 1868 علم أن الترجمة التركية لم تتم لتراخي المترجم عنها ووعد بالذهاب بنفسه إلى لندن ليحث المترجم على انجاز الترجمة. وفي مكتوب موال بتاريخ 22 ربيع الثاني 1285 (12 أغسطس 1868) يبين أن سبب تأخر ظهور الترجمة التركية هو خلاف نشأ بين المترجم وصاحب المطبعة المكلف بطبعها. وفي نفس المكتوب يخبر حسين خيرالدين بأن سفير ايران بباريس يريد ترجمة الكتاب إلى الفارسية، وأنه لم يمانعه في ذلك عندما استشاره. ونحن نعلم أنه لم يكتب الظهور للترجمة التركية التي عمل حسين على أن تتم بلندن وللترجمة الفارسية التي وعد سفير ايران بباريس أن يقوم بها. لكن ترجمة انقليزية لمقدمة أقوم المسالك ظهرت بعد ذلك بسنوات، في أثينة سنة 1874. أما النص العربي للمقدمة فقد نشرته مرة أخرى جريدة «الجوائب» باسطنبول في عام 1876 ثم أخرجته في كتيب مستقل طبع في مطبعة تلك الجريدة في نفس السنة. كما طبعت نفس المطبعة في سنة 1878 ترجمة تركية لمقدمة «أقوم المسالك» لم يكتب لها الرواج لأنه وقع حجزها بعد قليل.

وتكشف لنا رسائل حسين إلى خيرالدين الدور الذي لعبه الأول في إعانة الثاني في التعريف بكتابه «أقوم المسالك» في أروبا وفي بعض أقطار العالم الإسلامي وقد اهتم حسين بكتاب «أقوم المسالك» لا بدافع علاقاته الشخصية بخيرالدين فقط بل

وأيضا لأنه كان موافقا للآراء المعبر عنها في الكتاب وللاصلاح الذي اقترحه خيرالدين في مقدمته . وقد كان يتألم مثل تألم خيرالدين من ضعف الممالك الإسلامية ، وخاصة مما منيت به الخلافة العثمانية من جهة والإيالة التونسية من جهة أخرى . ونص المكاتيب الأولى التي كتبها حسين بعد إطلاعه على «اقوم المسالك» لا يترك مجالا للشك في مشاطرته لخيرالدين في برنامجه الإصلاحي ، وما اطلعنا عليه من رواج الكتاب واعجاب كثير من الساسة وأصحاب الأقلام والصحف به ، انما يدل على أن الكتاب قد كان صدوره في الوقت المناسب . فقد صادف حاجة المثقفين من المسلمين ، وخاصة منهم المطلعين على حضارة أروبا المعاصرة ، إلى منهج يوفّق بين تمسكهم بالقيم الإسلامية من جهة واقتناعهم بضرورة الاقتباس من نظم الأروبيين من جهة أخرى . وقد زاد في رواجه أنه حرر في صيغة تجعل كل مسلم مَهْمَا كان موطنه يجد معانيه تنطبق على أحوال وطنه . فبكتاب «أقوم المسالك» ساهم التفكير التونسي مساهمة مرموقة في التفكير الإصلاحي الحديث وفي تطور الأفكار في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر .

يمكن أن يقال ان مقدمة «أقوم المسالك» قد نالت في الشرق العربي والإسلامي شهرة ورواجا لم ينلها كتاب تونسي آخر في نفس تلك المدة . ولذا نجد عددا من الدراسات المعاصرة قد اعتنت بخيرالدين وبآرائه ضمن بحثها للنزعات الإصلاحية في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي . وهي بذلك تختلف عن دراسات قليلة أخرى لا تتعرض إلى تفكير إصلاحي تونسي إلا إلى ما ظهر منه متأخرا بعد أن تأثر التونسيون بمؤلفات الشيخ محمد عبده وبدعوته عندما زار تونس مرة أولى في أول عام 1884 وآخر عام 1885 ثم مرة ثانية في عام 1903 .

وهذا الموقف الأخير يغمط سبق التونسيين في دعوتهم إلى الإصلاح ذلك السبق الذي اتصف بخصائص سنبين بعضها .

أما أحمد بن أبي الضياف فشهرته خارج البلاد التونسية كانت دون شهرة خيرالدين بكثير لأن كتابه الكبير «اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان» لم يطبع إلا حديثا وبعد استقلال تونس ، ابتداء من عام 1963 . أما قبل ذلك فقد بقي مخطوطا أكثر من تسعين سنة يتناقل الناس منه مقتطفات وكراريس

ينسخونها ويروون ما فيها . فلذلك ولما اشتمل عليه من نقد لبايات تونس ، كانت له بين التونسيين قبل الاستقلال شهرة تشبه شهرة تلك المؤلفات غير المرخص بطبعها في بعض البلدان المراقبة للتأليف أشد المراقبة حيث توزع بعض المؤلفات المناوئة للحكومة توزيعا خفيا يزيد الناس لهجا بذكرها .

لكن هذا الاختلاف بين الكتابين المتمثل في أن أحدهما طبع وروج بجميع الوسائل التي كانت ممكنة ، وان الآخر بقي مخطوطا لا يطلع عليه القراء إلا بعناء كبير ، هذا الاختلاف لا ينبغي أن يحجب عنا اتفاق المؤلفين في الآراء . وهناك أدلة لا تبقي شكا في أن ابن أبي الضياف استفاد من آراء خير الدين بالحوار معه أولا ثم بمطالعة كتابه ثانيا . فخير الدين هو حقا رأس المدرسة الإصلاحية التونسية رغم ما يمكن أن يعثر عليه من نزعات مماثلة لآرائه في كتابات من تقدمه سنا كالشيخ محمود قابادو ورغم استعانة خير الدين نفسه في تحرير «أقوم المسالك» ببعض العلماء التونسيين كالشيخ سالم بوحاجب .

مما ينبغي التنبيه إليه هنا أن الحركة الإصلاحية التونسية كانت مبادرة من رجال السياسة سبقوا إليها لأسباب سياسية متعددة يمكن أن نذكر منها : الحاجة إلى التوفيق بين السياسة المتبعة في الإيالات العثمانية وخاصة تونس والسياسة المقررة في اسطنبول ، وتقوية اللحمة التي يجب أن تكون بين مختلف أجزاء الخلافة العثمانية ثم بالنسبة إلى تونس خاصة الدفاع عن التجربة التي وقع اجراؤها بين عامي 1857 و1864 بصدور عهد الأمان ثم القوانين المستمدة منه ، وقد وقع الاعراض عن تطبيقها بعد ثورة 1864 . ومن وراء كل ذلك كان رجال الإصلاح يحاولون البحث عن أنجع الوسائل المؤدية إلى اكساب العالم الإسلامي القوة والثروة اللذين تمكنانه من مجابهة الأخطار التي أحدقت به . وتلك الوسائل يمكن أن تقتبس من النظم التي اكسبت أروبا الازدهار الذي أصبحت به متفوقة على الدول الإسلامية . أما الحجج الدينية والأدلة الشرعية التي كثر ذكرها في كتابي خير الدين وأحمد بن أبي الضياف فهي ترمي إلى الاستدلال على شرعية ذلك الاقتباس وانه سيكون تحسينا لأمر المسلمين لا انقلابا أو خروجا إلى غير ملتهم . وهو في الحقيقة ما يمليه العقل والمصلحة .

فالدعوة إلى الإصلاح في تونس في الربع الثالث من القرن التاسع عشر الميلادي كانت في بدايتها دعوة إلى إصلاح نظم الحكم وكانت دعوة سياسية ظرفية تزعمتها ثلة من كبار أعوان البايات من الضباط الذين تكونوا في مدرسة باردو الحربية التي أنشأها أحمد باي في عام 1840 أو الذين اتصلوا بصورة من الصور بتلك المدرسة ثم عاشوا مدة من الزمن في أروبا.

أما غيرهم من العلماء الذين حبذوا الإصلاح فقد كان ذلك منهم اما بسبب اطلاعهم على أحوال العالم بالأسفار الطويلة والإقامة في العواصم الكبرى وخاصة في اسطنبول، وذلك ما يمكن أن يقال عن الشيخ محمود قابادو، أو بسبب اتصالهم بالضباط الشبان الذين أشرنا إليهم وذلك ما تم لأمثال الشيخ سالم بوحاجب ولمحمد بيرم الخامس.

أما أحمد بن أبي الضياف فقد بينا في كتابنا «المؤرخين التونسيين في القرون 17 و18 و19» ان آراءه تطورت بتأثير مطالعته لكتب مختلفة منها «تخليص الابريز» لرفاعة الطهطاوي وبتأثير مخالطته لأمثال خير الدين. وأكبر أسباب تطور آرائه وتحبيذه للاصلاحات في العقود الأخيرة من حياته ما كلف به من مهمات سياسية خارج تونس وداخلها وقيامه بتحرير لوائح القوانين التي صدرت تطبيقا لعهد الأمان وبحثه عن الحجج الفقهية والعقلية لتأييد تلك القوانين ثم اشرافه على المجلس الوقتي الذي حاول الباي محمد الصادق أن ينيط بعهدته فصل القضايا المتعلقة بالأجانب من الأوروبيين. فتطور آراء ابن أبي الضياف شاهد على أن دواعي التفكير في إصلاح نظم الحكم في تونس كانت سياسية. ولا يتسع المجال الآن للقيام بدراسة مفصلة للجمل والسياقات التي استعمل فيها خير الدين وابن أبي الضياف في كتابيهما الألفاظ المشتقة من مادة صلح غير أن نظرة سريعة إلى عدد من تلك الجمل كافية لتغليب نصيب المصالح الدنياوية في هذا الاستعمال. فالمصالح التي يعنى بها المؤلفان هي مصالح الناس في حياتهم الدنيا وان قرنت أحيانا بالإشارة إلى الاخرة في مثل «صلاح الدين والدنيا» وهي عبارة محفوظة اقتبسها الكاتبان عن السلف. فعبارة «المصلحة» من العبارات الفقهية التي تتعلق عادة بمعاملات الناس بعضهم لبعض في دنياهم. ولذا وجد خير الدين وابن أبي الضياف في كتب الفقه الشواهد الكثيرة التي أمكن لهما الاعتماد عليها للدعوة إلى مراعاة الظروف واختلافها في تطبيق

الأحكام على ما يجدّ من الأحداث ، بل وجدا في الكتب التي تتجاوز الخلافيات إلى «الموافقات» وإلى «مقاصد الشريعة» و«أصول الأحكام» مثل كتب القرافي والشاطبي مادة واسعة استطاعا أن يقتبسا منها ما يوافق اتجاههما .

وقد اعترضت محبذي الإصلاح على طريقة خير الدين من الفقهاء مشاكل نظرية نجد أثر بعضها واضحا في مقدمة «اتحاف أهل الزمان باخبار ملوك تونس وعهد الأمان» لأحمد بن أبي الضياف. فابن أبي الضياف يصرح بأن الملك المطلق مخالف للشرع والعقل «خاصة وان المتأخرين من ملوك هذا الصنف صاروا يحكمون بالهوَى» «وافق ذلك المصلحة أو لم يوافقها» والناس يطيعونهم خوفا من حاميتهم . ولأنهم «تعودوا ذل المغارم والقهر» وأيضا «لما في الخروج عن طاعة أولي الأمر من المحظور الشرعي عند متأخري أهل الملة الإسلامية» وهنا يذكر ابن أبي الضياف الآية القرآنية التي تمسك هؤلاء المتأخرون عن الفقهاء بظاهرها على حد قوله وهي «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» ويذكر حديثا هو صريح في تدعيم موقف هؤلاء المتأخرين من العلماء ، والحديث بلفظه هو : «سيكون عليكم أمراء يعسفون وما يعلم الله بهم اكثر ، فإن أحسنوا فلهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر . إلا إذا أمروا بكفر أو معصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» .

وخلاصة أقوال العلماء التي يرويها ابن أبي الضياف في هذا النص لا تدع شكا في أن أهل السنة نهوا نهيا شديدا عن مخالفة أمر ذوي الأمر وأوصوا بطاعتهم والصبر على أذاهم «وان أخذوا مالك وضربوا ظهرك» خوفا من الفتن التي هي شر الشرور .

ويلوح من كلام ابن أبي الضياف أنه وجد بعض الحرج في قبول هذا الأمر على أنه واجب ، فتساءل «وانظر هل الأمر بالصبر أمر ندب أو وجوب ؟» ويبحث عن القرائن التي تدل على أنه ليس أمر وجوب ، إذ نجد عددا من كبار الفقهاء لا يحبذ إعانة الملوك المتعسفين على الخارجين عليهم .

نستنتج من تحليلنا لنص ابن أبي الضياف هذا اهتمام رجال الإصلاح التونسيين بالتوفيق بين النصوص الفقهية وبين النزعات التي ظهرت حديثا في أوروبا من رفض طاعة الظلمة من الملوك ومن الثورة عليهم . ولم يكن ذلك التوفيق دائما ميسورا لدعاة اصلاح وانّ حاولوه دون هوادة في جميع ما كتبوا .

الخاتمـــة :

ان النزعة إلى الإصلاح المتجلية في مقدمتي كتابي خير الدين وابن أبي الضياف «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» «واتحاف أهل الزمان باخبار ملوك تونس وعهد الأمان» تمثل صورة مبكرة نسبيا من صورة الدعوة إلى الإصلاح التي ظهرت في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر وهي صورة واضحة المعالم والخصائص لأنها نشأت في وسط معين واتصلت بحاجات ظرفية معروفة . والكتابان مع ذلك يشتملان على كثير من الأدلة العقلية والنقلية التي سيلجأ إليها ، بعد ما يقرب من نصف قرن ، رشيد رضا وأمثاله ، الأمر الذي يؤكد الحاجة إلى دراسة مقارنة بين هذه الحركة الإصلاحية التونسية والحركات التي ظهرت بعد ذلك في المشرق وفي المغرب وما الأبحاث التي تناولت حتّى الآن بالدرس هذه الظاهرة التونسية إلا مقدمات إلى ما تحتاج إليه هذه المسألة من نظر شامل ومتعمق[2] .

(2) يمكن للقارىء أن يجد قائمة مفصلة للأبحاث المتعلقة بخير الدين في مقال «دائرة المعارف الاسلامية» الطبعة الثانية تحت عنوان «خير الدين» والمقال للباحث الهلندي فان كريكن Kayr-al-Din et la Tunisie (1850-1881) أو في كتاب هذا الأخير الذي عنوانه «خير الدين وتونس» (1850 — 1881) ط. لندن 1976.

ويجب ان يضاف إلى ذلك، مما نشر حديثا بالمشرق العربي، طبعة جديدة لمقدمة كتاب «اقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» بتحقيق ودراسة لمعن زيادة (دار الطليعة، بيروت 1978) وكتاب فهمي جدعان : أسس التقدم عدد مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث بيروت 1979

اما فيما يتصل بابن أبي الضياف فيمكن الرجوع إلى كتابنا «المؤرخون التونسيون في القرون 17 و 18 و 19. Les Historiens Tunisiens des 17è, 18è et 19è siècles.

وننوي أن ننشر قريبا رسائل حسين التي اقتبسنا منها بعض الأسطر في هذا البحث.

السياسة الشرعية في «اتحاف أهل الزمان» لابن أبي الضياف

(جوانب من الإصلاح في تونس في منتصف القرن التاسع عشر)

الأستاذ عبد المجيد التركي

جامعة السربون — فرنسا

ان حركات الإصلاح في تونس في القرن التاسع عشر قد حظيت في العقدين الأخيرين باهتمام العديد من الباحثين، الغربيين منهم (الفرنسيين على الأخص) والعرب (التونسيين على وجه الخصوص). ويتجلى ذلك في تحقيق النصوص والوثائق المتعلقة بهذا القرن، وأهمها ولاشك كتابا «أقوم المسالك»[1] لخير الدين و«اتحاف أهل الزمان»[2] لأحمد بن أبي الضياف. وكما يتضح من الدراسات التي ظهرت للوجود ومن أنفسها وأعمها فائدة كتابا ج. ڤانياج[3] وم. كريم[4] عن تونس قبل

---

(1) «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» الطبعة الأولى، تونس 1867. وقد أعاد نشره محققا المنصف الشنوفي، تونس 1972. ولقد نقلت مقدمته إلى الفرنسية وطبعت في باريس سنة 1868 تحت عنوان «Réformes nécessaires aux pays musulmans. Essai formant la première partie de l'ouvrage politique et statistique intitulé : La plus sûre direction pour connaître l'état des nations» par le Général khéredine.

(2) أحمد بن أبي الضياف (أو ابن ضياف حسب ما خف وجرى النطق به على ألسنة التونسيين) : «اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان»، نشرته كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار بتحقيق لجنة لم تذكر أسماء أعضائها وذلك في 8 أجزاء من سنة 1963 و1966. ونشر أحمد عبد السلام الباب السادس منه محققا في تونس سنة 1971. وهو من منشورات الجامعة التونسية ويتعلق بدولة أحمد باي، وقد اعتمد في تحقيقه على خمس مخطوطات.

(3) Jean GANIAGE, «Les origines du protectorat français en Tunisie» (1861-81), Paris 1959.

(4) Mustapha KRAIEM, «La Tunisie précoloniale», 2 tomes, Tunis 1973.

الحماية الفرنسية وكتاب أ. عبد السلام عن «المؤرخين التونسيين في القرن 17 و18 و19»[5] وكتاب ك. براون عن «تونس على عهد أحمد باي»[6] ، ومقال ر. برانشفيك[7] .

ومن الطبيعي أن يهتم التونسيون هذا الاهتمام ، بعد أن استقلت بلادهم سنة 1956 ، فيحاولون بذلك ربط الصلة بقوميتهم قبل أن يمس منها انتصاب الحماية الفرنسية ابتداء من 1881 . ثم انهم أرادوا أن يستفيدوا من حركات الإصلاح التي بلغت نضجها وأوجها في نصف القرن السابق لانتصاب الحماية ، حيث كانت البلاد تسعَى جاهدة الجهاد المستمر والطويل للدفاع عن سيادتها وقوميتها وذاتها ، ملتجئة في ذلك إلى جملة من الوسائل من بينها الحفاظ على الشخصية الدينية الإسلامية والعمل على تقويتها بالتمسك بأحكام الشريعة .

ومازالت الدراسات إلى اليوم تترَى وتتواصل ، وان ظهرت في العقد الأخير متواضعة ، نشرا وتحقيقا ودراسة وبحثا ، بالنسبة للعقد السابق ، وتشاء الصدف أن تكون الفترة الذهبية لهذه الدراسات الممتدة إذا من 1963 ، تاريخ نشر أول جزء من «اتحاف أهل الزمان» إلى 1973 ، تاريخ ظهور كتابي أ. عبد السلام وم. كريم ، مناسبة تقريبا للفترة التي كان قد ألف فيها ابن أبي الضياف كتابه في القرن الماضي ، أي من سنة 1862 إلى 1872[8] .

---

(5) Ahmed ABDESSALEM, «Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIX siècles essai d'histoire culturelle», Paris, 1973.

(6) L. Carl BROWN, «The Tunisia of Ahmad Bey (1837 - 1855)», Princeton 1974.

(7) Robert BRUNSCHVIG, «Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys jusqu'au milieu de XIXe siècle dans «Etudes d'Islamologie t.II, / 219-269, Paris 1976.

وقد ظهر لأول مرة بمجلة : «Studia Islamica», fascicule XXIII, Paris

ومن المفيد أن ننتبه إلى أن مقالنا هذا انما هو تكملة وامتداد لمقال الأستاذ الفرنسي. فهو قد اكتفى بميدان الشرع وخاصة في ما يتعلق بالقضاء بينما تجاوزناه إلى ميدان السياسة وعلاقتها بالشريعة وذلك في ما يمس بالسلطة التنفيذية على وجه الخصوص.

(8) لتحديد فترة تأليف الكتاب، انظر مثلا أ. عبد السلام في المصدر المذكور، ص. 358.

لماذا هذه الدراسة اليوم عن «اتحاف أهل الزمان» ضمن هذه الندوة عن «الاصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر» التي تنظمها كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس بالرباط ؟ مساهمة مني ولو متواضعة في إحياء حركات الإصلاح التونسية ، ضمن هذا المجهود الذي تعرضت له منذ حين ! ثم اعتقادا مني أن مشروع كتاب ابن أبي الضياف جدير بأن نرجع إليه ونتمعن فيه ونستفيد منه حتّى نقارنه بما عاصره من مشاريع أخرى ظهرت هنا بالمغرب أو هناك بالمشرق ، خاصة بمصر وتركيا ، بل نقارنه ربما يعاصرنا نحن ، وذلك في تونس على الأقل ، من مشاريع شديدة الشبه به في الروح والمبنَى والمرمَى وحتّى في اللغة والمنطق .

فالقضية التي طرحها مؤلف «اتحاف أهل الزمان» والتي مازالت تطرح في عصرنا الحاضر ، وخاصة منذ أكثر من عقدين في بلدان المغرب الثلاثة ، يمكن عرضها في السؤال التالي : كيف يمكن لبلد مثل تونس أن يتبع سياسة ناجعة وناجحة تمكنه من مقارنة الضغوط والتدخلات الخارجية المختلفة من تركية عثمانية إلى أوربية فرنسية أو انجليزية ، ومن العمل على حماية استقلال البلاد وسيادتها من جهة ، وأن يسعَى جهده في احترام أحكام الشريعة من جهة أخرى ؟ أو بعبارة ثانية : كيف يمكن الاجتهاد في فهم هذه الشريعة ، كتابا وسنة وفقها حتّى تصلح أحكامها لتدعيم مواقف السلطة السياسية إزاء ضغوط إسلامية وأخرى مسيحية وحتّى يهودية ؟ أو بعبارة أخيرة وجيزة : كيف يمكن للسياسة أن تصبح شرعية ؟ .

للإجابة عن هذا السؤال ، سوف نحاول في هذه العجالة أن نحدد الإطار الذي وضعناه فيه (لماذا تونس منتصف القرن 19 ؟ لماذا ابن أبي الضياف ؟ ولماذا «اتحاف أهل الزمان» بالذات ؟) . كما سنحاول في قسم ثان أن ندرس النظريات التي بناها المؤلف للسياسة الشرعية التي كان يدعو إليها ، وهي نظريات قد استوحاها من الكتاب والسنة وفقه الفقهاء المالكية على الخصوص ، ولكن حاول أن يوفق بينها وبين وضع بلاده الخاص في الزمان والمكان أي ما يسميه «بروح الوقت» ؟ وفي قسم ثالث سوف نستعرض القضايا السياسية التي شهدها عن كثب ونقلها في كتابه لكي ينقدها من حيث امتثالها لأحكام الشريعة .

1 – إطـار القضيـة :

1) لماذا تونس منتصف القرن التاسع عشر؟

لقد حاول أ. عبد السلام[9] وخاصة م. كريم[10] تحديد خصائص هذه الفترة الإصلاحية . فلوحظ أن لا نزعة إصلاحية بتونس قبل بداية هذا القرن . وذلك أنه حكم تونس ، ابتداء من عهد محمد باي (1756 — 59) ، أي منذ 1756 ، حكام ذوو كفاءة ومقدرة عرفت البلاد بفضلهم حالة رفاهية اقتصادية دامت أكثر من نصف قرن[11] وبهذا الصدد لابأس من أن نذكر بجملة ابن أبي الضياف الخاصة بسنة 1816 ، «وكانت المملكة يومئذ على غاية الثروة والعمران بحسب حالها»[12] .

ولكن انقلب الوضع بعد موت حمودة باشا سنة 1814 وتجدد الحملة الأوربية على البلاد ، وبالتالي اشتداد التأثير الأجنبي فسهل استحواذ بعض الدول الأوربية على مصادر ثروة البلاد بما في ذلك دواليب التجارة ووسائل الانتاج العصرية . وتبعه فرض امتيازات قضائية للأوربيين ، بل فرض نوع من الوصية على الباي يسلطها عليه قناصلهم[13] .

وهكذا ظهر التيار الإصلاحي بعد 1830 وان كانت بوادره لم تبد واضحة الا ابتداء من منتصف القرن ، وخاصة في فترة ما قبل انتصاب الحماية[14] . ومن الأحداث التي تذكر ، إزالة الرق في 1846 وعهد الأمان في 1857 واعلان الدستور المنبثق عنه في 1861 ، ولنا عودة إليها في القسم الثالث من هذا الحديث .

---

(9) انظر الفصل الثالث من المصدر المذكور الذي حاول فيه تحديد معالم الوسط الثقافي التونسي من 1830 إلى 1890 وذلك من ص 99 إلى ص.146.

(10) المصدر المذكور، ج 2، ص. 211 — 215.

(11) المصدر المذكور، ج 2 ص. 211.

(12) «اتحاف، ج 3، ص 113. وقد سجل ابن أبي الضياف هذه الملاحظة بمناسبة سفر أبي عبد الله حسين باي بمحلة الشتاء في 1816/2/1 إلى بلدان الساحل، ثم صفاقس، ثم وطن الأعراض، ثم الجريد، قبل عودته إلى العاصمة (مملوء الحقائب والأحمال) بأموال الجباية.

(13) م. كريم في المصدر المذكور، ج 2، ص 216.

(14) المصدر السابق، ج 2، ص. 215.

ومن المصلحين ترد أسماء ابن أبي الضياف مؤلف «الاتحاف» بين 1862 و1872 ، كما مر بنا وخير الدين محرر «أقوم المسالك» بين 1863 و1867 [15] وأخيرا محمد بيرم الذي شرع في تحرير «صفوة الاعتبار» ابتداء من سنة 1880 [16] .

2) لماذا ابن أبي الضياف بالذات ؟

الواقع أن تونس شهدت في هذا القرن أنواعا ثلاثة من الإصلاح . فظهرت حركة موازية لما ظهر في تركيا ومصر تعمل على إصلاح شؤون الدولة بتقوية جهازها العسكري خاصة ، وذلك إزاء ما كان يحيق بها من مخاطر أوربية . كما ظهرت حركة أخرى إصلاحية سلفية ، إلا أن حظها من النجاح كان ضئيلا إذا اعتبرنا ردّ فعل السلطة السياسية والدينية السلبي على الرسالة التي وردت إلى تونس سنة 1814 من الحركة الوهابية . وأخيرا نصل إلى هذه الحركة الإصلاحية التي كان لها شأن آنذاك ، ومازالت إلى اليوم محل تقدير الباحثين ، أي الإصلاح الدستوري [17] . وكما ألمعنا إلى

---

(15) المصدر السابق، ج 2، ص. 212.

(16) ينبه أ.عبد السلام إلى أن بيرم الخامس قد ألف في القسطنطينية الأجزاء الثلاثة الأولى من «صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار» وانتهى من تحريرها بين سنة 1880/1297 وسنة 1884/1302. (انتهى من الجزأين الأولين قبل انتصاب الحماية على تونس في ربيع سنة 1881). أما الرابع وبداية الخامس فكان الفراغ منهما في ما بعد في مصر. وقد طبعت الأجزاء الأربعة بعناية في عاصمتها سنة 1885. أما الخامس فابن المؤلف هو الذي تكلف بطبعه في سنة 1893/1311 ــ 1894. انظر كتاب أ. عبد السلام، ص. 396 ــ 397. قارن بما يثبته م.كريم كسنة لبداية تأليف الكتاب، أي 1877. المصدر المذكور، ج 2، ص 212.

(17) م. كريم في المصدر المذكور، ج 2 ص، 223 ــ 250. أما عن الحركة الوهابية فمن المهم والمفيد إلى أن نحيل إلى العرض القيم الذي خصصه زميل من المغرب للحركة الوهابية ومدى تأثيرها في هذه البلاد. وقد ألقاه في هذه الندوة عن الاصلاح واستعرض فيه عناصر قضية الدعوة الوهابية بالمغرب وشرح الأسباب السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية التي دفعت بالسلطان المغربي مولاي سليمان إلى تبني هذه الدعوة. ولابد أن نحيل هنا إلى بحث مازال مرقونا تقدمت به الطالبة الجامعية نعيمة يوسفي لنيل الاجازة في التاريخ من كلية الاداب والعلوم الانسانية من جامعة محمد الخامس وذلك في سنة 1979 ــ 1980 وعنوانه هو : «الحركة الوهابية وأثرها في المغرب ابتداءا من عهد المولى سليمان» انظر خاصة خاتمة الفصل الثاني المخصصة للبدع (التي انبثقت عن الطرقية والزوايا مما جعل المولى سليمان يثور ضدها ويسلك سياسة عدائها باذاعته خطبة تحريم بدع الطوائف والزوايا، وذلك بعد وصول الكتاب الوهابي للمغرب وتأثر السلطان بدعوته، وكانت هناك ردود فعل عن ذلك من طرف الزوايا وبعض العلماء). (من الفقرة الأخيرة من المقدمة).

ذلك ، فهو نوع من الإصلاح فرضه واقع تونس في سياستها المتفتحة طوعا أو كرها على الغرب ، وخاصة فرنسا بروحها الديمقراطية المتشبعة بالعدل وبتقدمها الصناعي والحضاري ، وكذلك في تعلقها بأحكام شريعتها الإسلامية . وكان لخريجي جامع الزيتونة الذين تحملوا المسؤوليات السياسية واحتكوا بالغرب وشهدوا ضغوطه وتدخلاته النصيب الأوفر في القيام بهذه الحركة . ومن هؤلاء نذكر ابن أبي الضياف وبيرم الخامس وخير الدين ، وان كان هذا المصلح من غير هؤلاء الخريجين[18] . ولقد أحسن أ. عبد السلام عندما جعل من مبدأ «**السياسة الشرعية**» الشعار المحوري لهم ووفق ولاشك إذ أرجعه إلى من ألف فيه على وجه الخصوص ، أي ابن تيمية (728 / 1328) ، وان كان اسم هذا المصلح الحنبلي لا يرد مطلقا في كتاباتهم[19] . إلا أنه عندما ركز حديثه على خير الدين لاحظ أن موقفه لم يكن بالهين إذ كان همه أن يقتبس من أوربا بعض أنظمتها وأن يحاول تبرير الاقتباس المحتمل لحجج من السنة الإسلامية[20] . ونحن في هذا الحديث إذ نركز بحثنا على ابن أبي الضياف سوف نلاحظ أنه بعيد عن خير الدين إذ هو في كتابه خاصة لا يقترح شيئا من الاقتباس ، بل على العكس ينصح بالتأني والتدرج إذا ما احتيج إليه ، ويجهد نفسه تقييمه شرعيا ، أو على الأقل في اضفاء صبغة الشرعية الإسلامية عليه إذا ما حصل وتبنته الأمة الإسلامية[21] . وهو من هذا الباب أشبه بابن

(18) م. كريم في المصدر المذكور، ج 2. ص 234 — 235.

(19) انظر الصفحات القيمة التي حررها بهذا الصدد، وذلك في المصدر المذكور، ص. 102 — 108. وهو أيضا يلاحظ أن العلماء لا يذكرون اسم ابن تيمية وان كان لا يحتمل جهلهم اياه في رسالته في «السياسة الشرعية». ويضيف أنهم انما يذكرون اسم تلميذه ابن قيم الجوزية (1350/751).

(20) أ. عبد السلام في المصدر المذكور، ص. 104.

(21) من المفيد أن نقدم هنا مثالين عن هذا التقييم الشرعي، أو عن اضفاء صبغة الشرعية الاسلامية على عنصرين من عناصر الحضارة الغربية يبدوان بعيدين عن نطاق الشريعة المتعارف. يقول ابن أبي الضياف بخصوص المطبعة التي جلبها الباي محمد الصادق لصحف الاخبار في الحاضرة في 1860/7/20 وبالتالي للصحيفة «الرائد التونسي» : (ولا أقول : ان المطابع من **التحسين**، بل هي في درجة **الحاجي** ولا يخفى انها من فوائد العمران لأنها تفيد آداب النفس وتسهل وجود الكتب النافعة المفيدة التي كانت مقصورة على الأغنياء) («أتحاف»، ج 5، ص. 31). ويقول عن التلغراف الذي كان يربط تونس بالجزائر ابتداء من 1860/1276 وقد خيله لأخي الباي=

تيمية ، وان كان هو أيضا لا يذكره أبدا في كتاباته[22] . ثم إن مؤلف «اتحاف أهل الزمان» لا يخوض خوض خيرالدين في النظريات . وإذا ما استثنينا المقدمات النظرية التي يصدّر بها الجزء الأول ، فباقي كتابه عبارة عن سرد ذكي وناقد لحوادث تونس حتّى عصره يعيرها بمعيار الشرع ومصلحة الأمة ، وإن كان الشرع والمصلحة في نظره لا يتعارضان أبدا . ولقد أحسن أ. عبد السلام عندما ذكرنا برسالة «السياسة الشرعية» التي كان قد ألفها محمد بيرم الأول المفتي الحنفي بطلب من حمودة باشا (1782 — 1814) مستوحيا إياها لا من ابن أبي تيمية — هو أيضا لا يذكره — ولكن من تلميذه ابن قيم الجوزية ، صاحب «كتاب السياسة» . وقد خصص المفتي رسالته لتحديد مدلول السياسة التي تصبح ظالمة إذا هي ابتدعت عن الشريعة ، وعادلة إذا هي تحولت إلى شرعية ، وذلك كلما حاولت خدمة المصلحة العامة في كل ما خلا منه نص الشرع بالاعتماد على روحه وهديه . كما تعرض فيها إلى صاحبها ، أي الوالي ، إذ هي قد خرجت من سلطة القاضي الشرعي ، وإلى ميدانها وإلى بعض القضايا المتعلقة بالدعاوي والتعازير والحسبة والتي يرجع النظر فيها

= قنصل الفرنسية : (ولم تظهر لهذا التلغراف في هذه المملكة فائدة بل حصل منه مصرف زائد لا داعي له، لأنه من نهاية **التحسين** المتوقف على تمام **الضروري** و«**الحاجي**») («اتحاف» ج.5 ص. 22 — 23) : وعن هذه المصطلحات الفقهية الداخلية في باب الاستصلاح الأصولي، انظر مثلا الغزالي في «المستصفى» ج1، ص، 139 — 144 من طبعة القاهرة، 1937/1356، في جزأين.

(22) عن رسالة ابن تيمية «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» من المفيد أن نحيل إلى الملاحظات القيمة والمفيدة التي سجلها هـ. لاووست في تقديمه لترجمة هذه الرسالة. فبعد أن تنبه إلى أن المؤلف ينقد حكم مماليك عصره، وكذلك السابقين له، نقدا يمس علاقة السياسة بالشريعة فيما يتعلق بالجبايات والعقوبات والجهاد وقضايا الاقليات الدينية، وضح أن الهدف الأول الذي رمى إليه المصلح الحنبلي هو إعادة الشريعة إلى ما كانت عليه من سابق عزها، اذ هي قد أصبحت ناقصة النفوذ في هذه الفترة المعنية بالأمر. وهكذا فالمطلوب هو اخضاع سياسة الدولة لروحها ولأحكامها الأساسية، والعمل تدريجيا على إزالة الفاصل الذي غالبا ما فرق في الواقع بين النظر الشرعي والعمل الملكي، ص 13). ويضيف المستشرق الفرنسي أن ما كان يطمح إليه تلميذه ابن قيم الجوزية هو تأكيد حتمية فرض أحكام الشريعة على ميادين مهمة من الأحكام السلطانية، وخاصة منها العقوبات، التي كانت في عهده متروكة لهوى السلطة السياسية (ص. 40).

H. Laoust, «Le Traité de droit public d'Ibn Taimîya, traduction annotée de la Siyâsa šar'îya» Beyrouth 1948.

إلى الوالي[23] . ويبين أ. عبد السلام كيف أن العلماء في تونس القرن التاسع عشر كانوا يلتمسون في هذه الرسالة حجة على أن الشريعة تأخذ بمبدأ الاستصلاح وتجاري تغيرات العصر[24] . وهنا يبدو الفرق في نظرنا واضحا بين ابن أبي الضياف وبيرم الخامس ومن يلجأ إليه من أمثال خيرالدين[25] إذ ان صاحب «الأتحاف» —كما سنرى ذلك بعد قليل— يحبذ أحيانا الاقتباس عن الغرب وأحيانا يدفعه أو ينصح بالتأني في أخذه ، ينصر طورا الحلول التي يوفق إليها الباي صاحب السياسة وأخرى يدفعها بالنظر إلى مقياسه الأول الشريعة .

ولنا أخيرا كلمة عن المؤلف وجيزة ، ان سيرته معروضة في كتابه «اتحاف أهل الزمان» ، وقد استفاد منها كل من كتب عنه وخاصة أ. عبد السلام[26] . ويكفي أن نذكر أنه ولد في 1802[27] في بيت له صلة خدمة بحمودة باشا (1872 — 1914) ووزيره يوسف صاحب الطابع . ولوحظ أنه كان من صغره فكرا متيقظا ودقيق الملاحظة وأنه كان يحسن التحرير والحديث . فأهله كل هذا لخدمة أحمد باي (1837 — 1855) خاصة ، إذ أصبح كاتب سرّه . وقد تعلق به تعلق اعجاب وتقدير ، إلا أنه كان ينقده في كتاب النقد العنيف أحيانا . ويبدو لنا أنه ما كان يدافع عنه في سياسته إلا إذا بدت له موافقة للشريعة ، ويحتمل جدا أنه كان صادقا كل الصدق في مسعاه . ورافق الباي في سفره إلى فرنسا في 1846 ، وكان واسطة بينه وبين العلماء ، سواء أساتذة الزيتونة أو أعضاء المجلس الشرعي وكان يعظه ويبدي رأيه أمامه بصراحة وصدق كلما طلب منه . وقد كلفه الباي بعدة مأموريات دقيقة منها ذهابه إلى تركيا في 1842 . وقد احتفظ بالمنصب ذاته مع خلفه محمد باي (1855 — 1859) وحرر له عهد الأمان في 1857 . واستمر في

(23) أ. عبد السلام في المصدر المذكور، ص. 105 — 107.

(24) المصدر المذكور، ص. 107 — 108.

(25) المصدر المذكور، ص. 104.

(26) المصدر المذكور، ص. 332 — 356.

(27) يثبت أ. عبد السلام سنة 1802/1217 كتاريخ لولادة ابن أبي الضياف، وذلك خلافا لما يعتقد عادة ويذكر به من أن هذا التاريخ هو 1804/1219 — 1805. انظر المصدر المذكور، ص. 333.

خدمة خلفه محمد الصادق (1859 ــ 1882) وضعف مركزه شيئا فشيئا ابتداء من 1867 ولحق بربه في 1874 ، أي سنتين بعد الانتهاء من تحرير «اتحاف أهل الزمان» .

3) لماذا «اتحاف أهل الزمان» ؟[28] .

ان الغرض من هذا البحث ليس عمل ابن أبي الضياف السياسي أو الديني كما يمكن تتبع دقائقه والتحقق منها من خلال الوثائق وكتب التاريخ ، سواء منها كتب المؤلف أو كتب معاصريه . ولا يهمنا كذلك البحث عنه كرجل بلاط خدم البايات ، وتأثر بهم وأثر فيهم ولاشك فالذي يهمنا هو شخصيته الإصلاحية السياسية الشرعية كما تتجلى لنا في كتابه ، أو بعبارة أدق الصورة التي أراد أن يقدمها لنا عنها ، بتخوفاتها وتحرزاتها وإقبالها وحماسها ، ومطامحها وآمالها والذي نتلمسه من خلال قراءة «الاتحاف» هي الصورة المثالية التي يجب أن تكون عليها السياسة الشرعية ، هذه الصورة التي رسمها بمعزل عن السياسة لنفسه ولمعاصريه وللتاريخ فرجل الدين الذي احتك بالسياسة ، فلم تفقده لا ضميره الواعي ولا حسه النقدي ، يراقب أحداثها عن كثب ويسردها في تأن وتجرد ويعيرها دوما بمعيار الشريعة ، سواء في مقدماته النظرية أم في تاريخه الشبيه بالحوليات .

2 ــ المقدمات النظرية .

حسب سنة متبعة في الأدب العربي الإسلامي ، سواء في كتب الطبقات مثل «المدارك» لعياض (543 / 1148) أو كتب التاريخ «كالعبر» لابن خلدون (808 / 1406) ، يقدم المؤلف جملة من الاعتبارات النظرية عن الملك الغاية منها البحث في أصناف الحكم الثلاثة : الملك المطلق ــ الملك الجمهوري ــ الملك المقيد بقانون[29] .

يرفض المؤلف الصنف الأول لأن الملك غير معصوم ــ فالعصمة لله وحده ــ والخطر كل الخطر أن يحكم «حسب اجتهاده في المصلحة»[30] . وتعظم المصيبة في

---

(28) انظر تحليلا للكتاب في المصدر المذكور، ص. 356 ــ 382.

(29) خصص المؤلف لهذه الاعتبارات الجزء الأول من كتابه من ص. 6 إلى ص. 77.

(30) «اتحاف»، ج 1، ص.10.

المجتمع الإسلامي إذ أن الرعية لا تخرج فيه على ملوكها وان ظلموا ، وذلك عملا بحديث أهل السنة والأثر : «الصَّبرُ على طاعَتِه أَوْلَى وأحَقُّ» ، وتترك القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعمل بقول النبي ﷺ : «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[31] . ويلاحظ المؤلف أن «ترك هذا الواجب هو السبب في وهن المسلمين ونقصان بلدانهم»[32] وأن «دليله العيان»[32] ، «فالحاصل أن هذا الصنف ــ وهو الملك المطلق ــ يعارضه الشرع لأنه تصرف في عباد الله وبلاده بالهوَى ، والشرائع جاءت لاخراج المكلف عن داعية هواه»[33] .

ويعرف الصنف الثاني من الحكم أي الجمهوري باعتباره يقوم عند الغربيين على الاختيار والمشورة وحسب «قوانين يحترمونها احترام الشرائع المقدسة ويقفون عند حدّها»[34] . ومن هذه الوجهة يرَى فيه المؤلف نفعا دنيويا للعامة والخاصة «حيث كان أمرهم شورَى بينهم» حسب التعبير القرآني . ولو عمل بمبدأ الاستصلاح لتبناه ، إلا أنه يفضل الالتزام بقواعد الملة الإسلامية كما ضبطها المتكلمون في كتب العقائد ، أي في ميدان يتحتّم فيه الطاعة التامة لا الاجتهاد المصلحي . فيقول قول الفقيه المتكلم الخبير : «ولأمر ما ذكر العلماء مبحث الامامة في كتب العقائد الدينية اثر مبحث النبوءة ايماء إلى تأكد وجوبها ، والا فهي من الفروع الفقهية ليست بأصل في عقائد الدين». ثم يضيف مؤولا آية قرآنية معروفة : «وملك الملوك

(31) «اتحاف»، ج 1، ص.12 ــ 13.

(32) «اتحاف»، ج 1، ص.15.

(33) المصدر المذكور بنفس المكان. وتجدر الاشارة إلى أن ابن أبي الضياف ينقل رأيا لابن خلدون مفاده أن الفرس من الملوك لا يستخدمون العبيد (فانهم لا يشيرون بخير ولا مصلحة) ويدحض المؤلف تعليل صاحب «المقدمة» ليؤكد (أن الرق في نفسه غير فادح في الفطرة الانسانية ولا ينافي الكمال والفضل والدين) لأن مصيبة نزلت بمن الأصل فيه الحرية، لا تقتضي زوال ما جبل عليه من الخلق أو اكتسبه بالتعلم وبمجاهدة النفس. فالناس كلهم من طينة واحدة وسلالة رجل واحد ولا ينسى المؤلف أن يذكر بالحديث النبوي المثبت أن (ليس لعربي على عجمي فضل الا بالتقوى). («اتحاف» ج 1، ص. 23). قارن هذا بالرسالة التي حررها «ابن أبي الضياف» متوجها بها إلى أهل المجلس الشرعي بأمر من الباي أحمد وذلك سنة 1846/1262. والمطلوب من المؤلف هو مساعدة الباي على اصدار أمره بعتق المماليك السودان بسائر المملكة، انظر أسفل هذا، البيان رقم 58.

ـ سبحانه ـ جعل الخليفة قبل أن يخلق رعيته ، فدل ذلك على انفراد ملك»[34] .
ويؤكد ابن أبي الضياف بلغة المتكلم هذه المرة أن «قواعد الملة الإسلامية لا تقتضي هذا الصنف الجمهوري[35] لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعا يأثمون بتركه مثل تغيير المنكر»[34] مضيفا على طريقة جدلية تقليدية أنه «تنبني على وجوده أحكام شرعية في العبادات وغيرها معروفة في كتب الدين»[34] . ويستشهد بالحديث المشهور : «من مات وليس في عنقه بيعة لامام مات ميتة جاهلية»[34] وكذلك بكلام على «أمران جليلان لا يصلح أحدهما إلا بالتفرّد ولا يصلح الآخر إلا بالمشاركة ، وهما الملك والرأي فكما لا يستقيم الملك بالشركة لا يستقيم الرأي بالانفراد» ويؤوله على أنه دعوة إلى الحكم الملكي المقرون بالمشاورة في الرأي ، لا على أنه تبرير لانفراد الملك بالرأي كما ظن ذلك بعض أعيان الافرنج «لأنهم أخذوا المعنَى الأول وتركوا الثاني»[36] . إذا لم يبق إلا الصنف الثالث وهو الملك المقيد بقانون، أو بعبارة أخرى من المؤلف: «بقانون شرعي أو عقلي سياسي»[37] ، أو أيضا بقانون «يقتضيه الشرع والعقل»[38] إذ أن المؤلف لا يتصور مطلقا تناقضا ما

(34) «اتحاف» ج 1، ص. 28.

(35) أبي محققوا كتاب «الأتحاف» التابعون لكتابة الدولة التونسية للشؤون الثقافية والاخبار الا أن يعلقوا على هذا التصريح بقولهم في بيان أسفل الصفحة : (تناقض هذا مع ما قبله يبرره خشية المؤلف من أن يناله استبداد الملك القهري لميله إلى هذا الصنف من الحكم المتماشي مع مبادىء الشورى الاسلامية) (ص.28). ولنذكر بأن تونس عوضت الحكم الملكي بالحكم الجمهوري في شهر جوييه 1957 وبأن الجزء الأول من «أتحاف أهل الزمان» طبع في 1963.

(36) «اتحاف» ج 1، ص. 29. ويلاحظ ابن أبي الضياف أن (بعض الأمراء الافرنساوية) أطلقوا على المملكة التونسية لفظ (الربوبليكية) أي الملك الجمهوري، وذلك في عقد شروط في يوليه من سنة 1729/ذي الحجة 1141، وهذه الشروط المصححة موجودة إلى الان في خزائن ملوك البلاد، ونسخها ربما توجد عند التجار الفرنسيين. ويفسر المؤلف سبب هذه التسمية هكذا : (ان هذه المملكة لما فتحها السلطان سليم خان العثماني بسيفه على يد وزيره الفاضل سنان باشا ـ رحمهم الله ـ في سنة 981/1573، أبقى لحفظها أربعة آلاف من الجنود، كبيرهم الاغا وباشا ودايات وبلكباشية وقاض للعسكر. وكان الأعيان من هؤلاء يجتمعون مع أعيان البلاد في أيام معلومة لتدبير ما يعرض لهم من المصالح). اذا فهذا «الاجتماع للمشورة» هو السبب في التسمية. («أتحاف» بنفس المكان).

(37) «اتحاف» ج 1، ص.8.

(38) «اتحاف» ج 1، ص.44.

بين العقل والنقل . ويؤكد المؤلف على الطريقة الخلدونية أن الخلافة الراشدية هي المثلى وأن «السياسة المفروضة من الشارع بجميع فروعها متعسرة لما صار الملك بعد الخلافة في بيوت معروفة»[39] ، الا أنه يؤكد أن هذا الصنف من الملك الذي يدعو إليه هو : بعد الخلافة (...) الملك الذي يحاط به العباد يماط به الفساد ويناط به المراد»[40] بل ان «صاحبه ظل الله في الأرض ينتصف به المظلوم وتداوى بعدله الكلوم»[40] ، وذلك «لأن أمره دائر بين العقل والشرع»[40] بل انه «يتصرف بقانون معلوم معقول في سائر أمره لا يتجاوزه ويلتزم العمل به عند البيعة ويؤكد ذلك باليمين في ذلك المشهد»[40] ، وهذا ما جرى عند تولي محمد الصادق باي الحكم في 1859 وذكر به ابن أبي ضياف في «اتحافه»[41] ولا يقف المؤلف عند هذا الحد فيضيف أن الملك «إذا تعمد مخالفته انحلت بيعته من الأعناق»[40] . ولا يفوت ابن أبي الضياف أن يلاحظ أن القانون قد يكون هبة من الملك وقد يكون نوعا من التقييد لسلطته جرّ إليه جرًا فانقاد طائعا[42] . وهو بهذا يشير إلى أسباب اعلان عهد الأمان في 1857 على عهد محمد باي وهي الأسباب التي فصلها في «اتحافه»[43] والتي سنقف عندها في القسم الموالي . يقول إذا في مطلع الجزء الأول «وقد يكون القانون لأسباب تعرض بحسب ما يقتضيه الوقت والحال من السياسة كحال هذه الأزمان التي انفتحت فيها الأعين والاسماع ، والنفرة من الضيم في الطباع»[44] ويضيف بلغة الحكماء : «وكل شيء يستطاع قلبه إلا الطبيعة ، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم . ومن سابق الدهر عثر»[44] . ويجب أن نوضح أن هذا القانون وان اقتضاه الشرع والعقل ، وان سمح للملك أن «يقلد الولايات الشرعية والسياسية لمن يراه **بنور عقله** أهلا لها»[45] الا أنه يظل مقيدا هو أيضا بالقرآن

---

(39) «اتحاف» ج 1، ص. 47.

(40) «اتحاف» ج 1، ص. 32.

(41) «اتحاف» ج 5، ص. 13.

(42) «اتحاف» ج 1، ص. 33 — 34.

(43) «اتحاف» ج 4، ص. 232 — 237.

(44) «اتحاف» ج 1، ص. 34.

(45) «اتحاف» ج 1، ص. 44.

والحديث «واستنباط الائمة المجتهدين ورثة الأنبياء من الكتاب والسنة بالقياس وحفظ مقاصد الشريعة في الخلق»[46].

3 – القضايا المعبرة عن تصور المؤلف للسياسة الشرعية.

سوف نصنفها صنفين: الأول يتعلق بسيرة الباي – وخاصة أحمد – السياسية وتعبيرها بمعيار الشريعة. وهو حديث يمس السياسة الخارجية التي سلكها الباي ازاء بعض بلدان أوربا وتركيا العثمانية وكذلك السياسة الداخلية كلما بدت مرتبطة بالأولى. والصنف الثاني يتعلق بسياسة الباي في حياته الخاصة به وبرعاياه، في حياته اليومية، في سلوكه مع العلماء ومع الرعايا بصورة عامة. وسوف نقسم القضايا داخل كل صنف إلى قسمين القسم المطابق للشريعة ثم القسم المنافي لها.

ولابد لنا أن نلاحظ بادئ ذي بدء أن مجرد هذا التقسيم يبعدنا عن الحكم الذي أصدره أ. عبد السلام في كتابه المذكور سابقا. فلقد لاحظ بخصوص بعثة رسمية إلى تركيا شارك فيها ابن أبي الضياف – وسوف نرجع إليها بعد قليل – كانت الغاية الحقيقية منها دفاعه، ان اقتضى الحال، عن سياسة تخالف الباي مع غير المسلمين وتبريرها من وجهة الشريعة: «وهكذا يتضح لنا جانب أساسي من الدور الذي كان على العلماء ذوي التكوين الزيتوني أن يلعبوه في دولة ما كانت سياستها، في الظاهر على الأقل، لتنفصل عن الدين»[47]. صحيح أ. عبد السلام قد صاغ هذا الحكم صياغة عامة وأنه حرص في مكان آخر من كتابه على أن ينزل ابن أبي الضياف مقاما خاصا بين نظرائه من العلماء إذ أبرز ما تميز به عليهم في تصوره لواجباته نحو الإسلام تصورا أكثر تفتحا وأشد ادراكا لتطور العالم وأدق احساسا لروح الوقت[48]. وصحيح أيضا أنه أصدر حكما آخر غاية في الاعتدال والتوازن على موقف مؤلف «الاتحاف» من الدولة الحسينية عامة وأحمد باي خاصة. فسجل له أنه وان قاوم الحكم المطلق فقد أخلص للحكم الملكي بحيث لم تشب أية شائبة

(46) «اتحاف» ج 1، ص. 34.

(47) أ. عبد السلام في المصدر المذكور، ص. 345. وعن هذه البعثة انظر «أتحاف» ج 3، ص. 175 – 178.

(48) أ. عبد السلام في المصدر المذكور، ص. 380.

تعلقه بهذه الدولة. كما لاحظ أن هذا التعلق لم يمنعه من انكار مواقف سخيفة وانفعالية شهدها عند من عرفه من البايات بحيث كانت مصالح رعاياهم رهينة تغير مزاجهم وحياة أعوانهم وأموالهم عرضة لضغينتهم، وهي مواقف جرّت وزراءهم إلى الحرص على اتباع أهوائهم[49]. وأكثر من هذا فلم يفق أ. عبد السلام أن يلاحظ أن روابط الود والتقدير الحقيقيين التي كانت تصل ابن أبي الضياف بولي نعمته أحمد الباي الوحيد الذي تعلق بهذا التعلق، لم تكن لتمنعه من التعبير حياله عن تحرزاته ونقده[50].

1 – سيرة الباي السياسية الخارجية والشريعة.

أ) في مطابقتها للشريعة.

أولا هذه مجموعة من القضايا تمس علاقة الباي بتركيا التي كانت تربطه بها صلة ولاء. ابن أبي الضياف يسافر إلى اسطنبول في ماي 1831 كمرافق لرئيس البعثة الرسمية مصطفى البلهوان. وكان الغرض منها الخوض في ما يسميه «نازلة دينية سياسية»[51] تمس مفاوضات جرت بين تونس وفرنسا رمت منها الأولى الاستفادة من احتلال الفرنسيين للعاصمة الجزائرية يذكر المؤلف أن دفاعه عن الباي المتّهم بخرق الرابطة الإسلامية قصد التحالف مع أعدائها كان «يدور على ارتكاب أخف الضررين» وأن الضرورات تبيح المحظورات» وأن «درء المفاسد مقدم على جلب المصلحة» مؤكدا أن «أصل ذلك صلح الحديبية» الذي عقده النبي ﷺ مع مشركي قريش إذ منعوه من دخول مكة والطواف حول الكعبة في سنة الصلح تلك. ويضيف المؤلف أن جوابه كان بليغا مقنعا[51].

أحمد باي أول من كاتب الدولة العلية باللسان العربي متعللا بجهله باللسان التركي مؤكداً أنه لا يضع ختمه إلا على ما يفهم خصائص تراكيبه إلا أن المسألة في نظر المؤلف على الأقل سياسية لأن اثارتها يراد منها محاولة التملص من السيطرة

---

(49) المصدر السابق، ص. 374 — 375.

(50) المصدر المذكور، ص. 342.

(51) «اتحاف» ج 3، ص. 179. عن استعمال هذه المصطلحات من لغة الفقهاء الأصوليين انظر أعلاه بالبيان رقم 21.

العثمانية[52] . وهي سياسة يبرّرها الشرع لأن العربية لغة القرآن بل لغة الخلافة الرسمية في نظر كل الفقهاء اللهم إذا استثنينا منهم الحنفية الذين يتبعون امامهم في ما ينسب إليه من تساهل في هذا الميدان.

الباي يطلب لقب مشير من الدولة العلية في 1840 . والمفيد أن ابن أبي الضياف يفسر هذا العمل تفسيرا سياسيا يتعلق بهوَى الباي أحمد في الحصول على مثل ما حصل عليه باشا طرابلس وآخر شرعيا إذ يراه أي الباي «جانحا إلى الالتحام بالدولة أكثر من أسلافه فما في ذلك من قوة العصابة الإسلامية» مؤكدا أن قد «ظهرت بوارق ذلك من أول أعماله»[53] .

وثانيا هذه القضايا التي أثارتها صلات الباي بأوربا.

* عمل اقتضته «سياسة الباي» أحمد قام به بوحي من رجل غير مسلم وقصد به تألف الوافدين من التجار الأوربيين على تونس و«كمال راحة سكان بلدنا من أهل أوربا وإعانتهم» وهو توسيع محل اجتماع النصارَى لعبادتهم طالب به «الافرنج على لسان أكبر القسيسين بتونس» ! ولكن ابن أبي الضياف حرص على أن يطبعه بالطابع الإسلامي إذ أكد أن هذا التوسيع كان «بشرط أن لا يحدثوا فيها شيئا ظاهرا ينافي ديانة أهل البلاد أو عاداتهم الجارية»[54] . هذا بقطع النظر عن حديثه المسهب عن الذميين وحقوقهم ووجوب حمايتها وذلك في بحثه النظري في فضائل الملك المقيد بقانون[55] .

* صدور أمر الباي محمد في 1858 «بتسريح اليهود للبس الشاشية الحمراء وشراء ما يملك من الربع والعقار بالحاضرة وغيرها وانتحال الفلاحة» . وهو عمل سياسي شرعي إذ هو من باب «التسوية بمقتضَى عهد الأمان» الذي سيأتي الحديث

(52) «اتحاف» ج 4، ص.19.

(53) «اتحاف» ج 4، ص. 49، وانظر ايضاح ج 4، ص. 86 يؤكد مرة أخرى أن (قد صار الباي إلى تقوية الالتحام مع الدولة العلية، محافظا على مالها من الحقوق كمحافظة على طلب الفضل في إبقاء عاداته).

(54) «اتحاف» ج 4، ص. 79.

(55) «اتحاف» ج 1، ص. 48 — 52.

عنه بعد حين في هذا الباب ، «بل بمقتضَى العدل وما يقتضيه حال كل زمان» ثم ان «تعيين زي مخصوص لأهل الذمة ليس من أصول الدين» . ذلك «أن النبي ﷺ لم يغير زي يهود المدينة وهم سكانها» وانما وقع التغيير على عهد المتوكل والملك الناصر محمد ابن قلاوون . وينطلق المؤلف في حديث مسهب عن أهل الذمة ، شبيه بالذي مرّ بنا منذ قليل ، يعتمد فيه على الحديث وأقوال الفقهاء المالكية والحنفية والشافعية (القرافي ، ابن نجيم ، الماوردي)[56] .

* عتق المماليك السودان[57] هو عمل سياسي ولاشك قد أوحت به إلى الباي أحد جملة من الاعتبارات العملية ، من ذلك أنه أصدر أمره بهذا العتق في جانفي 1846 أي عشرة أشهر قبل أن يقرّ عزمه على السفر إلى فرنسا ولندرة . وبعد ذلك «في ظاهر حاله شيء من الميل إلى الحضارة التي أساسها وملاك أمرها الحرية» . وأخيرا اعتبر «**مصالح سياسته**» منها عدم الجاء العبيد إلى «حرم ولاة غير ملتهم» . وإذا ما انتقل ابن أبي الضياف إلى الشرع أخذ بعين الاعتبار هذه المصالح التي اقتضت أن يمنع الناس من «هذا المباح المختلف فيه» وذلك «خشية وقوعهم في المحرّم المحقق المجمع عليه» . ويعني بهذا الاختلاف في الإباحة أن «لا وجه شرعي واضح للملكية السودان الذين هم من بلد إسلامي» . ثم ان «قاعدة ملك هؤلاء السودان ليست مبنية على أساس صحيح لاختلاط من هو حرّ الأصل منهم بغيره» كما أثبت ذلك أحمد بابا في «معراج الصعود» وأحال عليه المؤلف . وهكذا «فلاشك في كل

---

(56) «اتحاف» ج 4، ص. 259 — 260.

(57) تجدر الملاحظة ان تونس كانت أولى البلدان الاسلامية في عتق العبيد السود من المسلمين وذلك يعني الغاء الرق نهائيا، اذ أن الرقيق البيض كانوا قد زالوا من المملكة منذ زمن بعيد. انظر فصل ر. برنشفيك في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الاسلامية الصادرة في لندن وباريس والذي عقده للحديث عن العبيد .(R.BRUNSCHVIG, E.I., 2 art) ᶜAbd

ومن المفيد أن ننتبه إلى أن ابن أبي الضياف اذ تعرض لوفود (زوجة سلطان الانجليز في غرض النزهة) على الحاضرة سنة 1816 على عهد محمود باي، ذكر أنها (افتدت من مالها سائر من بالحاضرة من أسارى الملة النصرانية على اختلاف أجناسهم، وبذلت في ذلك أموالا عظيمة حتى لم يبق في المملكة من النصارى الا من اختار المقام بها فرضاه). ويضيف أن الباي الذي كان قد أكرمها غاية الاكرام سرح (أسارى الدولة من غير فداء اكراما لها). «أتحاف»، ج 3، ص. 113 — 114.

فرد معين منهم مجال» . إذا «فالخروج من عهدتهم أسلم للمرء في دينه» . ويزول احتمال هذا الاختلاف إذا قام السيد بواجبه إزاء عبد حقيقي لا شبهة فيه ولكن «أين من يملك أخاه على المنهج الشرعي الذي أوصَى به سيد المرسلين؟» قبيل وفاته ، «حتَّى ان قواعد شريعته التشوق إلى الحرية وعتق العبد على سيده بالاضرار» . هذا بقطع النظر عن معاني الرفق والرحمة التي بنيت عليها هذه الشريعة ، بل معاني الكرامة التي أهلت الادمي للنبوة والخلافة في الأرض[58] .

* عهد الأمان هو عبارة عن قانون أساسي أصدره الباي محمد في 10 / 9 / 1857 وهو يتضمن إحدَى عشرة قاعدة كان قد كلف ابن أبي الضياف بتحريرها . ثم ألفت لجنة لتهذيبه انتهت من عملها بعد أربع سنوات تقريبا على عهد محمد الصادق باي (1859 ــ 1882) . ومن أهم قواعده : **الأولى** : الضامنة «تأكيد الأمان» لسائر الرعية «وسكان الايالة على اختلاف الأديان والألسنة والألوان» . **الثالثة** : التسوية بين المسلم وغيره من السكان «في استحقاق الانصاف» ان «استحقاقه لذلك بوصف الانسانية لا بغيره من الأوصاف» . **الرابعة** : الذمي من الرعية «لا يجبر على تبديل دينه ولا يمنع من اجراء ما يلزم ديانته» وذلك «لأن ذمتهم تقتضي أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا» . **السادسة** : «مجلس النظر في الجنايات ، اذا كان الحكم فيه بعقوبة على أحد من أهل الذمة يلزم أن يحضره من نعينه من كبرائهم» إذ أنَّ «الشريعة توصي بهم خيرا» .

إذا يقدم ابن أبي الضياف هذا القانون على أنه مطابق للشريعة إلى حدّ أنه يؤكد أن أحكامها «جارية مطاعة»[59] . وهو في هذا يعيد ما أكده في المقدمة النظرية من المعاني الإسلامية المنفرة من اتباع الهوَى والمرغبة في توفير الأمن والأمان للجميع والحكم بالعدل وحماية أهل الذمة[60] . وهو في هذا لا يعدم آية يستشهد

(58) «اتحاف»، ج 4، ص. 86 ــ 91. ومن المفيد ما سجله ابن أبي الضياف من ردود فعل في أوساط المملكة التونسية لهذا القرار الثوري. فأتى الأول ايجابيا اذ صدر عمن نظر إلى الحنان والرأفة (وما يقتضيه حال الوقت من **السياسة** التي لا تنافيها **القواعد الشرعية**). أما الثاني فكان سلبيا، وقد صدر عمن نظر إلى ضياع ماله وعسر حاله، وتعلق ببعض أقوال العلماء. أي أهل جربة وغالب العربان وأهل الفلاحة. «أتحاف»، ج 4، ص.89.

(59) «اتحاف» ج 4، ص. 241 ــ 243.

(60) «اتحاف» ج 1، ص. 50 ــ 52.

بها أو حديثا يهتدى بمغزاه بل حوارا جرى بينه وبين قنصل الانجليز وبدا له غاية في البلاغة والافحام . يقول ابن أبي الضياف متحدثا عن هذا الحوار الذي جرى أمام الباي ورجال دولته وتعلق بالضغوط التي كانت تلجأ إليها أوربا لاجبار الباي على اصدار القانون والتي سنرجع إليها بعد قليل لابراز طابعه السياسي : «فقلت له ، ان هذا الترتيب المطلوب منا ربما يمس ديننا . فقال لي بديهة : ان أردت دينكم الذي كان عليه سلفكم وبه هدم في ثمانين سنة ما بناه الرومان في ثمانمائة سنة فهو المطلوب منكم ، وان أردت تلون فتاوي الفقهاء على حسب أغراض الملك فمعاذ الله أن يكون هذا دينا . وغاية المطلوب منكم اجراء أصول دينكم . ويقبح بأمة يغصبها على العمل بدينها أجنبي منه فأخجلني فلم أجد جوابا»[61] . فقصة عهد الأمان هي قصة سياسية في أساسها ويقدمها ابن أبي الضياف على هذا الوجه . أصدر الباي حكمه بالقتل على يهودي اتهم بأنه شتم مسلما وسبّ دينه وهو في حالة سكر . وكان في هذا يعمل طبق المذهب المالكي بينما كان يمكنه أن يكتفي بالتعزير على المذهب الحنفي ، مذهب العائلة المالكة . وكان قبل ذلك بقليل قد أصدر حكما بالاعدام على جندي قتل يهوديا «وأخذ سلعته» . ويلاحظ ابن أبي الضياف أن هذا الباي كان ينقم على ابن عمه ، أي سلفه أحمد ، التربص في الحكم ويرى أن تأخيره في

(61) «اتحاف» ج 4، ص. 235 ــ 236. وفعلا ففي أكثر من مكان من الجزأين الرابع والخامس لا يفوت ابن أبي الضياف التنديد بمعارضات العلماء بتونس لعهد الامان. وهكذا فقد ثقل على المفتيين من أهل المجلس الشرعي الحضور ــ خزن دار، كما يذكر بذلك المؤلف ــ لما عرض الباي عليهم، كما عرض على جملة المأمورين، «بعمل فصول القانون وترتيبه». أي «قانون للجنايات مبني على شرح قواعد عهد الأمان». ويضيف المؤلف وكاتب سر الباي محمد الصادق (1859/1276 ــ 1300) أن الباي أظهر تسامحه قائلا : (لهم العذر، لأن ولايتهم لاتتناول السياسات). الا أنه يعلق على ذلك بقوله : (وان عذرهم الباي في الدنيا ففي يوم العرض يظهر المعذور من غيره). وذلك أن القضية وان بدت سياسية في منشئها وتطورها وتقلبها بين مختلف التأثيرات الأجنبية الا أن ابن أبي الضياف لا يريد أن يخرجها من حظيرة الشريعة. وهذا واضح من بعض عبارات الكتاب الذي وجهه الباي (لمن عداهم) من رجال الدولة أمثال م. خزنه داروم. باش آغة وخير الدين وابن أبي الضياف نفسه وغيرهم من (الوزراء الأعيان ونقل صاحب «اتحاف» لنص الكتاب بدون تعليق يعبر عن منهجه الأساسي في التوفيق بين السياسة والشريعة يقول الباي : ([...] أمرناهم الان أن يتمموا ما شرعوا فيه [..] ويطلعوا على قوانين الدول ليجروا التراتيب على مقتضى المصالح الوقتية الممكنة في بلادنا، من غير عدول عن قواطع الشريعة المجمع عليها، الا عند تحقيق الاضطرار ليرتكبوا أخف الضررين) (المصدر المذكور، ج 5، ص.17).

إقامة الحدود املاء السجون فيقول عنه : «فقتل منهم سياسة من حبسته السياسة»[62] .

الحاصل أن القنصل الفرنسي هدد الباي بالأسطول الفرنسي وعدد له جملة من الأحكام صدرت منه بدون روية[63] . ويقوم القنصل الانجليزي بنفس العمل كما مرّ بنا منذ قليل . وعندها يأمر الباي المؤلف بانشاء مكتوب عهد الأمان ، وهو كما رأينا يرمي أولا وبالذات إلى الحدّ من حكم الباي المطلق وتقرير المساواة بين الرعايا جميعا والحكم بينهم بالعدل .

ب) في منافاتها للشريعة .

قصة هروب محمود بن عياد ، من «رجال الدولة المقربين زلفَى»[64] ، إلى باريس في 1853 حاملا معه أوامر ورسوما مالية من بيت المال . وآل الأمر إلى نازلة دولية سافر من أجلها إلى باريس خيرالدّين . إذا فهي قضية سياسية ورأي ابن أبي الضياف واضح فيها إذ يقول : «والعيب كل العيب في حال الهروب لأنه لوثه بما ارتكبه وربما ناضل عنه ، لولا تدارك لطف الله على يد خيرالدّين . إلا أن المؤلف فضل الحكم عليها من زاوية الشريعة مدينا بذلك الباي فيقول : «والحق أنه لا يعاب ابن عياد بنفس الهروب لأن الخائف على نفسه وماله ، بمقتضَى العقل والشرع له أن يتحصن بما يراه مانعا والا كان ملقيا بنفسه إلى التهلكة ، والدولة يومئذ لا وازع فيها من شهوات الملوك»[65] .

* هروب الفقيه قاضي رأس الجبل إلى دار قنصل الانجليز اثر نازلة خطيرة وقعت له مع أمير لواء عسكر غار الملح . ويغضب الباي ويبعث المؤلف إلى ابراهيم الرياحي شيخ الفتوَى وقتئذ ليتحدث معه في عزل الرجل عن الخطة لأن الباي يرَى أن ما فعله «يؤدي إلى استنقاص الخطة الشرعية في عيون العامة» . خاصة أن الحادثة طرأت في مدة هروب ابن عياد السابق الذكر ، كما يذكر بذلك ابن أبي الضياف

(62) «اتحاف»، ج 4، ص. 232 — 234.

(63) «اتحاف»، ج 4، ص. 234 — 235.

(64) «اتحاف»، ج 4، ص. 145.

(65) «اتحاف»، ج 4، ص. 155.

وكأنه يستعظمها من الناحية **السياسية** . إلا أن كيفية نقله لحديثه مع الرياحي وذكره لوقعه على نفس الباي يدلان دلالة واضحة على استنكاره لمسعَى الباي من الناحية **الشرعية**. يقول : ان شيخ الفتوَى المالكية برر رفضه لطلب الباي قائلا : «(...) أنا لا أرَى جرحته بما صدر منه وان شئت تجريح أبا (كذا) بكر الصديق (دونك) وإياه) حيث جعل أهله وماله في حماية مشرك لما هاجر مع النبي ﷺ والمسألة مبسوطة في «الروض الآنف» للعلامة السُّهَيْلي (...) ولا يجرح المسلم بفعل الواجب (...) يجب على المسلم أن يدافع عن نفسه وأهله وماله من ظلمه (...) وان مات حال المدافعة عدّ من الشهداء» . ثم يلاحظ للمؤلف أن «العامة تنبهت إلى أن الالتجاء عند الضرورة بغير المسلم لا محظور فيه ، وقد كان جهالهم يرونه كفرا» بل يؤكد أن هذا الفعل لا معارض له «من الشرع ولا من العقل» وأن القضية «في متون الفقه المتداولة» . يقول ابن أبي الضياف أنه لما بلغ ذلك للباي «عظم عنده ورآه ذريعة لخرق سياج **السياسة** (...) وطوَى بساط النازلة وعلم موقع نصيحة الشيخ وجعلها مناط سياسته[66]» .

2 – سياسة الباي في حياته اليومية وفي سلوكه مع العلماء والرعية .

يقف المتمعن في قراءة أجزاء «أتحاف أهل الزمان» وسيّما المتعلقة بالفترة التي خدم فيها المؤلف البايات الثلاثة أحمد خاصة ثم ابني عمه محمد ومحمد الصادق ، على احصاء دقيق لمجموعة من الأعمال والأقوال . وإذا ما استطاع أن يتتبع دقائقها وطريقة عرض المؤلف لها وكيفية الحكم لها أو عليها خرج بجملة من الانطباعات تفيد أن ابن أبي الضياف يتصور أن هذه الأعمال والأفعال تكاد تصنف إلى صنفين متساويين تقريبا من حيث مطابقتها للشريعة أو منافاتها لها[67] . وهو بهذا يؤكد الشعور الذي حصل لنا في القسم السابق ، وهو أننا ازاء رجل دين له نظرة قارة وواضحة للشريعة يعير بها كل ما شهده .

(66) «اتحاف»، ج 4، ص. 117 — 118.

(67) وهذا ما يجعلنا لا نتردد في استعمال عبارة «السياسة الفرعية» وقرينها بكتاب «اتحاف أهل الزمان» كما فعلنا في كامل المقال، ابتداء من عنوانه. وهذه العبارة، كما هو معروف تحمل ضمنها احالات جوهرية إلى ابن تيمية ثم إلى تلميذه ابن قيم الجوزية فالمؤلف، ناقدا مثبطا أتى أم محبذا مشجعا، هو رجل سياسة وشريعة معا. ولقد أخلص للأولى وخدمها بتفان وحماس، كما تمسك بالثانية ودافع =

عنها بإيمان وصدق وكما حاول ابن أبي الضياف تقييم موقف الباي من القضايا الأساسية لسياسة الدولة من حيث وجهة الشرع، حاول أيضا أن يقيس سلوكه نحو العلماء وعامة الشعب وحتى نحو نفسه في بيته بمقياس الشرع أيضا. والأمثلة على الصنف الأول عديدة ومتنوعة وقد مر بنا قسم منها، وهي أيضا كثيرة مختلفة على الصنف الثاني، وسنرى بعض عينات منها. حبذ المؤلف عمل أحمد باي سنة 1839/1255 في التسوية بين مرتبات الفقهاء المالكية ومرتبات الفقهاء الحنفية وفي تسميته ثلاثين مدرسا في 1842/1258 حرص على أن يكون نصفهم من الحنفية ونصفهم الثاني من المالكية (ج، ص. 34 وص. 65) أعجب بمواقفه المتعددة من المجلس الشرعي اذ استقبله قبل سفره إلى فرنسا في 1846 ثم بعد رجوعه منها (ج 4، ص. 92 وص. 111). استحسن منه أمره بتجنيد (الأعيان من الفقهاء من أهل المجلس الشرعي) وذلك (للتفاوض في شرح الفصول المسطرة في عهد الأمان). الا أنه لم يوافق عذره اياهم، لما أبدوه من التثاقل في الاستجابة لأمره، كما مر بنا ذلك بخصوص البيان 61 (ج 4، ص.246 — 247). ويجد حبه للعلم وتعظيمه للعلماء ومعرفته بمنازلهم (ج 4، ص. 179)، كما حبذ حضوره حلقات التدريس في أوقات الصلاة واستقباله المدرسين في الأعياد (ج 4، ص. 67)، أما سلوكه إزاء الشعب فمنه المستحسن شرعا (الباي أحمد يرتب قراء يقرأون حزبين من القرآن عند ضريح أبي اسحاق الجبنياني من عمل صفاقس : 4 / 48، احتفاله بالمولد النبوي بالجامع الأعظم ووصوله إليه راجلا في موكبه من دار القصبة مرورا بسوق العطارين : 53/4 — 55، استياؤه من مُتَقَاضٍ فضل الالتجاء إليه بدلا من التقاضي لدى مجلس الشرع. وقد جرى بينهما هذا الحديث الذي ينقله ابن أبي الضياف : — هلا رفعت أمرك الى الشرع ؟— يغلبني خصمي بحكم الشرع — انما غلبك دينك لا خصمك — ياسيدي ان خصمي لما سمع أني قادم إليك قال : لا نسأل عنه، أنا بيدي دبوس الشرع، فقلت له : عندي دبوس أقوى منه وهو سيادتك نصرك الله فاصفر لونه [الباي] واقشعر بدنه واشتد غضبه من قبح المقالة وكنت بين يديه لقراءة ما يرد (من المكاتيب) فقال لي : أيلزمه شيء بالحكم الشرعي ؟ فقلت له : يلزمه لو كان يعلم ما يقول. فانتهره ومكنه بيد غاصب إلى الحكم الشرعي : 73/4 وبمثل هذه الصراحة وبمثل هذا الصدق يعيب على الباي ذاته تسرعه في الحكم بالاعدام على ستة أشخاص انقيادا لهواه (127/4 — 128) وتسرعه أيضا في قتل العسكري قاتل اليهودي وذلك (من غير سماع لجواب) على شهادة (لفيف من الناس) أتى بهم أولياء اليهودي (232/4) وكذلك اليهودي نسيم على المذهب المالكي كما مر بنا تفصيله في الحديث عن عهد الأمان والسبب المباشر لاصداره (233/4 — 234). ويعيب عليه أيضا أمره بقتل المغربي قاتل أحمد خدمة بستان الباي مثله، (قبل أن يسمع منه جوابا ولا يحضر أحد من ورثة القتيل بطلب القصاص) خاصة أن ما حدث كان بعد اصدار عهد الأمان وكأنه يظن أن المراد منه (قد تم بوجود حروفه في الصحف المنشرة) (245/4).
أما عن سلوك الباي في خاصة نفسه وقصره فلا مجال غالبا الا للثناء. فالباي أحمد يبطل الترتيب المعتاد ليلة العيد من سماع الغناء ويعوضه بقراءة القرآن والحديث وذلك سنة 1254هـ (27/4)، ثم أنه ابتداء من 1267هـ إلى موته كان يقرأ «الشفاء» لعياض في رمضان ويختمه (138/4). والمؤلف ذاته كان يعظه ثم يقرأ له «الشفاء» (180/4). هذا وكان الباي معظما للنبي (178/4) محبا لآله متشيعا لهم ببره وصلاته (ن.م) إلى حد أنه لو كان حيا يومي الجمل =

يمكن أن نقول في الخاتمة أن ابن أبي الضياف أقرب إلى ابن تيمية[67] منه إلى معاصريه وخاصة بيرم الخامس وخير الدين. فقد كتب معظم كتابه في حالة عزلة عن السياسة وفراغ هيأته للتأمل والتفكر والاعتبار. فحكم في تأن واعتدال على حوادث تاريخ تونس وخاصة تاريخ عصره، معياره في ذلك نظرة يقظة إلى أحكام الشريعة. وبفضل ما كان يتمتع به من فكر اجتهادي مصلح متفتح على روح العصر متفهم لضروراته استطاع أن يهضم الكثير من الاصلاحات السياسية وليدمجها في جهاز تفكيره الديني أو لينصح بالتدرج في تبنيها أو ليرفضها على أنها منافية للشريعة أو غير قائمة بمصلحة البشر المتحتمة.

فقد توفرت فيه كل عناصر الاجتهاد من خبرة بمعاني القرآن والحديث والسنة والأثر ومقدرة على التأويل الدقيق والاستنباط الذكي واستخدام لآلات القياس ومبادئ الاستصلاح وسد الذرائع والأخذ بأحق الضررين ومقاصد الشريعة وتشبع بمعاني الحكم والحضارة والعمران سواء ما وجد منها لدَى ابن خلدون أو عند معاصريه المصلحين من أمثال الطهطاوي وخير الدين أو حتّى في ما كتب الافرنج من الفرنسيين أو تحدثوا به اليوم. وقد كان مالكيا مجتهدا داخل مذهبه بل حتّى خارجه معتمدا في مراجعه على حد سواء على الشاطبي أو ابن حزم أو ابن نجيم أو الماوردي أو غيرهم.

اهتم بهُ معاصرونا وخاصة منهم التونسيين في ربع القرن الأخير وبصورة أخص في الفترة الممتدة بين 1962 و1973 إذا اكتفينا باعتبار الانتاج الكتابي كما مر بنا في المقدمة. وفي هذه الفترة بالذات أو في معظمها كانت تونس تعيش تجربة الإصلاح الاشتراكي. فكثر الحديث فيها عن الاشتراكية والإسلام وخاض رجال

= وصفين لقاتل مع علي (محبة في آل الرسول) كما صرح به لابن أبي الضياف (179/4). ويذكر المؤلف بدون أن يعلق بشيء من التقبيح أو التحسين أنه (كان معتقدا في الصالحين يحب مجالسة أهل السلوك منهم [...] ويتباعد من المجاذيب مع تعظيمهم واعتقادهم (كذا) فيشتهي معرفة الحدثان منهم ومن غيرهم. وكثر ذلك أيام مرضه حتى آل به الحال إلى استكشاف عاقبته من العزامين على اختلاف أصنافهم ولو من غير أهل الملة. وفي المثل : «الغريق يتمسك بشعره» (179/4). وقد ذهب به الأمر بعيدا عندما مرض بفالج في شقه بمحل سكناه من حلق الوادي فنزل (لجموع الحاضرة لابِسا جُبّة صوف خَرقة وبُلغة (في رجليه) كان يلبسهما الولي المجذوب السيد عَمرو عَبادة بالقيروان (للتبرك بلباسه)، وللباي اعتقاد فيه (140/4).

السياسة في الجهاد الاقتصادي وعلاقته بصوم رمضان وفي الملكية كوظيفة اجتماعية إلى غير ذلك من القضايا الشائكة ، كما خاضوا من قبل ذلك في مواضيع تحرير المرأة كما يتجلى في مجلة «الأحوال الشخصية» وحل الاحباس وتوحيد القضاء والتعليم وغيرها من القضايا فجاءت اهتماماتهم شبيهة بالتي عاناها ابن أبي الضياف وان كان الفرق واضحا بين الميدانين وبين المحيطين . وحاولوا مثل مؤلفنا التوفيق بين ما يقتضيه الإصلاح وبين ما يحتمه التعلق بأحكام الشريعة .

هناك فرق آخر يجب التعرض له . ان كان رجال الدين في تونس ، وخاصة أصحاب المناصب الرسمية ذات المسؤولية الكبرَى . يطلب منهم وقت الشروع في الإصلاح أو حتَّى بعده النظر فيه للحكم له أو عليه من حيث وجهة الشرع ، فابن أبي الضياف ، كما رأيناه اليوم ، مؤرخ ورجل دين بعيد عن الأحداث التي يؤرخها بحيث استطاع أن يقيمها باعتبار تصوره للسياسة الشرعية كما يجب أن تكون . ويؤدينا منطق الأشياء إلى افتراض ظهور محتمل لابن أبي ضياف جديد يكتب «اتحافا» آخر بنفس الروح والمرمَى والإخلاص والمقدرة . ومنذ عقدين تقريبا كثر الحديث في مغربنا العربي خاصة عن الأصالة والحداثة ولعلنا نتصور أن الشعار المستوحَى منهما هو من مبتكرات الستينات . إلا أن الواقع أن فحواه قديم قدم الإصلاح في عصورنا هذه على الأقل . فيكفي أن نذكر هنا مدرسة محمد عبده المتوفي في 1905 وخاصة تلميذه رشيد رضا المتوفي في 1935 وطبعا مؤلفنا ابن أبي الضياف . ولم لا نبتعد في الزمن حتَّى عصر ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ، بل حتَّى القرن الأول من الهجرة حيث تحتم على المشرعين أن يوفقوا بين الإسلام والعمل الشعبي والاداري الأموي ؟ بل لم لا نعتبر هذه القضية قضية كل زمان وكل مكان ؟ .

الجلسة الرابعة

برئاسة الأستاذ معن زيادة

الجامعة اللبنانية ــ بيروت

التيارات الإصلاحية بين المشرق والمغرب

ــ أ. محمد المنصور : الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية عند بداية القرن التاسع عشر.

ــ أ. محمد المنوني : نماذج من تفتح مغرب القرن التاسع عشر على معطيات نهضة أوربا والشرق الإسلامي.

الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية
عند بداية القرن التاسع عشر

الأستاذ محمد المنصور
جامعة محمد الخامس – الرباط

من الجوانب التي لايزال يكتنفها الغموض في تاريخ المغرب الحديث ظاهرة الحركة الوهابية والصدَى الذي تركته في هذا الجزء الغربي من العالم الإسلامي. وما كتب عنها لحد الآن لا يفيدنا لا عن الظروف التي وصلت فيها أفكار الوهابيين إلى المغرب ولا عن طبيعة ردود الفعل التي صدرت عن المغاربة تجاه الحركة الوهابية.

ورأيت أن أركز في هذا العرض على ثلاث نقط :

1) ظروف وصول الأفكار الوهابية إلى المغرب.

2) ردود الفعل المغربية :
   ا – العامـة ،
   ب – العلماء ،
   ج – مولاي سليمان.

3) أثر الوهابية في تصعيد المعارضة الداخلية لمولاي سليمان.

1 – ظروف وصول الأفكار الوهابية إلى المغرب :

هيمنة المذهب المالكي على الحياة الدينية بالمغرب لم تترك مجالاً لتواجد المدارس المذهبية الأخرى. ويظهر أن مؤلفات الإمام أحمد بن حنبل – الذي يهمنا في

مناقشة الوهابية ـ لم تكن معروفة لدَى العلماء المغاربة قبل منتصف القرن الثامن عشر. وحتَّى **مُسنده** في الحديث لم يكن يدرس أو يُقرأ إلى جانب كتب الحديث المشهورة.

وخلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر تبنَى سيدي محمد بن عبد الله العقيدة الحنبلية وأعلن ذلك صراحةً عندما كتب بأنه «مالكي المذهب حنبلي الاعتقاد» (وليس «وهّابي الاعتقاد» كما ذكر بعض المؤرخين[1]). واختيار سيدي محمد بن عبد الله للعقيدة الحنبلية راجع بالأساس إلى بساطتها وتلافيها للتأويل والخوض في علم الكلام الذي لم يكن معروفا لدَى السلف الصالح. «فطريق الحنابلة في الاعتقاد ـ يقول سيدي محمد ـ سهلة المرام، منزهة عن التخيلات والأوهام، موافقة لاعتقاد الأئمة كما سبق مع السلف الصالح من الأنام»[2].

إلا أن الميولات الحنبلية لسيدي محمد بن عبد الله بقيت غريبة في محيط طغت عليه تعاليم المذهب المالكي وعقيدة الإمام الأشعري التي امتزجت واتحدت بالفقه المالكي. ولم تلق أفكاره الداعية إلى نبذ علم الكلام والاكتفاء بظاهر القرآن والسنة أي صدىً لدَى العلماء المغاربة. كما أن تهجّم سيدي محمد على المنهج المتَّبع من طرف الأشعري وأبي حامد الغزالي لم تُغير من موقف هؤلاء. وحتَّى أفكاره الإصلاحية في مجال تدريس الفقه المالكي والتي تجلت في نهيه عن تدريس المختصرات (مثل **مختصر خليل**) والرجوع لأمهات الشريعة قوبلت بالرفض من طرف الفقهاء الذين أعلنوا بعناد: «نحن خليليون إن ضلّ ضللنا، وإن اهتدَى اهتدينا»[3]. وإذا كان بعض العلماء قد تأخر عن تدريس **مختصر الشيخ خليل** في عهد سيدي محمد فإنهم عادوا إليه بمجرد وفاة هذا الأخير في سنة 1790.

إن تبني الأفكار الحنبلية من طرف سيدي محمد في وقت كانت فيه الحركة الوهابية تثبّت أقدامها بالجزيرة العربية يفرض التساؤل التالي: هل كان لتعاطف سيدي محمد مع العقيدة الحنبلية علاقة ما بظهور المذهب الوهابي بالجزيرة العربية،

(1) Ch.A.Julien, **Histoire de l'Afrique du Nord**, Paris, 1975, II, p.243.

(2) سيدي محمد بن عبد الله. ـ الفتوحات الالهية، الرباط، 1980، ص.458.

(3) نفس المصدر أعلاه، تقديم رشيد ملين، ص. (ي).

أم أن ذلك راجع إلى محض الصُّدفة ؟ لا يوجد هناك أي شيء إطلاقا يدل على أن سيدي محمد كان له أدنَى علم بالحركة الوهابية الفتية ، والتي كانت حتَّى بداية القرن 19 محصورة في الجهة الشرقية من الجزيرة العربية بعيدا عن الأماكن المقدسة .

وإذا نظرنا إلى الرحلات التي كتبها الحجاج المغاربة خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر نجد أنها إما خالية من أي ذكر للحركة الوهابية[4] أو تكتفي بالإشارة إليها إشارة عابرة . ونستفيد من خلال **الترجمانة الكبرَى** أن الزياني علم بوجود الوهابيين خلال حجته الأخيرة في سنة 1794 لكنه رأى في حركتهم مجرد تمرد محدود على السلطة العثمانية[5] . ولا يظهر أنه نقل شيئا من أخبارهم إلى المغرب عند رجوعه في سنة 1796 .

إن المعلومات المتوفرة لدينا الآن لا تترك مجالا للشك فيما يتعلق بتاريخ وصول الأفكار الوهابية إلى المغرب فحسب أحمد بن عبد السلام بناني (ت . 1819) ، صاحب **الفيوضات الوهبية في الرد على الطائفة الوهابية** ، لم يكن للمغاربة علم بهذه الحركة قبل سنة 1803[6] ومن العوامل التي أخرت وصولها إلى هذا التاريخ نذكر انقطاع ركب الحجاج المغربي لمدة أربع سنوات بسبب الغزو الفرنسي لمصر (1798 – 1802) وهي السنوات التي ظهر فيها الوهابيون بالحجاز . أضف إلى ذلك أن اهتمام العالم الإسلامي في ذلك الوقت ، وخاصة الدولة العثمانية ، كان منصباً بالدرجة الأولى على مصر وسُبل تخليصها من قبضة الاحتلال الفرنسي ، وبذلك ظلت الحركة الوهابية تشكل خطرا ثانويا بالنسبة لها .

أحمد بن عبد السلام بناني كان من بين الحجاج المغاربة الذين توجهوا إلى الحرمين الشريفين في سنة 1802 بعد أن أجليت القواة الفرنسية عن مصر وبعد أن

---

(4) هذا هو الشأن مثلا بالنسبة للرحلتين الكبرى والصغرى لمحمد بن عبد السلام الناصري الذي حج مرتين (1782، 1797).

(5) الزياني، الترجمانة الكبرى، الرباط، 1967، ص.189.

(6) النسخة التي اعتمدناها توجد بخزانة الأستاذ عبد الكريم الفيلالي الذي أود أن أعبر له هنا عن امتناني. انظر الصفحة 10.
والضعيف هو الآخر يشير إلى الحركة الوهابية لأول مرة في سنة 1803. انظر مخطوط د. 660، الخزانة العامة، ص 423.

سمح مولاي سليمان باستئناف حركة الحج . وبوصول الحُجاج المغاربة إلى أرض مصر في شهر فبراير 1803 طرق أسماعهم لأول مرة اسم «الوهابية» و«الوهابيين» . يقول صاحب **الفيوضات الوهبية** عن الظروف التي علِم فيها بالحركة الوهابية :

«خرجت مع الركب النبوي من محروسة فاس أمَّنها الله من كل باس في أول يوم من العشر الأواخر من جمادَى الثانية عام سبعة عشر بموحدة ومائتين وألف [أكتوبر 1802] والجفر من ألم الفِراق وكثرة الشوق في نشر ولَف ، وليس في أذهاننا ولا أسماعنا ذكر للوهبي ولا أشياعه ... إلى أن وصلنا إلى قاهرة مصر المحروسة أواخر شوال من العام المذكور [فبراير 1803] فوجدنا وجوه أهلها من أجله قمطريرة عبوسة ، وألفينا خبره فيها شائعاً وعلى لسان كل غادٍ ورائح مستفيضاً ذائعاً»[7] .

ولم يكن ضرورياً لأفراد الركب المغربي أن يصلوا إلى الحجاز ليُكوِّنوا فكرة عن هذه الحركة الجديدة بالنسبة لهم . فما سمعوه من أخبار وإشاعات بأرض مصر كان كافياً ليبث الرُّعب في صفوفهم . لكن بالرغم مما وصل إلى علم الحُجاج المغاربة من استباحة الحرمين الشريفين ولجوء الوهابيين إلى العنف لحمل الناس على اتباع مذهبهم ، فإن ذلك لم يُثْن من عزيمتهم ، إذ تابعوا سيرهم إلى الحجاز واستطاعوا تأدية فريضة الحج ، بل تمكنوا حتَّى من تخطي الحصار المضروب على المدينة المنورة وزيارة قبر الرسول ، لكن قافلة الحجاج المغاربة هوجمت لدَى مغادرتها للمدينة من طرف أتباع الوهابيين ، ونُهبت ، وقُتل بعض أفرادها وتفرق الحُجاج بعد أن شاع الاضطراب في صفوفهم .

إن الحجاج العائدين من الحجاز في هذه السنة (1803) كانوا أول من نقل أخبار الحركة الوهابية إلى المغرب ، وهي أخبار تحكي الشدائد التي قاسَى منها الركب المغربي والمِحن التي اعترضته خلال إقامته بالحرمين الشريفين . وهذه الأخبار التي امتزجت بالدعاية المناوئة للوهابيين هي التي كيَّفت إلى حد كبير موقف المغاربة من الحركة الوهابية .

الحجاج العائدون لم يرجعوا فقط بأخبار القسوة التي شهدوها من طرف أتباع

(7) بناني. ـــ الفيوضات، ص ص. 10 ـــ 11.

المذهب الوهابي والدعاية المناوئة لهم التي التقطوها من أفواه خصومهم ، وإنما رجعوا ومعهم كذلك بعض الوثائق المكتوبة التي تشرح مبادئ الحركة الوهابية .

إن زعماء الحركة الوهابية — على ما يظهر — لم يحاولوا ايصال دعوتهم الدينية إلى المغرب ولم يتعدّ اهتمامهم أقطار الدولة العثمانية . وقد يكون ذلك راجعاً لاعتبارات سياسية ، فهم كانوا في حاجة بالدرجة الأولى إلى مسانِدين من داخل الإمبراطورية العثمانية . ولذلك فإنهم لم يُراسلوا سلطان أو علماء المغرب بهدف إقناعهم بآراء مذهبهم على غرار ما فعلوه مع بلدان إسلامية أخرى ، وليس هناك ما يدل على أن الزعماء الوهابيين قد وجّهوا أية رسالة إلى هذا الجزء من العالم الإسلامي . والوثائق التي تعرّف المغاربة من خلالها على المذهب الوهّابي وصلت كلها بطرق غير مباشرة إما بواسطة الحجاج العائدين أو بواسطة علماء تونس .

واعتماداً على ما ذكره صاحب **الفيوضات الوهبية** يمكن التأكيد بأن اطلاع المغاربة على المذهب الوهّابي لم يكن لأول مرة في سنة 1811 عندما توصل علماء فاس بنسخة من رسالة وجهها سعود بن عبد العزيز إلى علماء تونس[8] . فأحمد بن عبد السلام بناني يذكر في مؤلفه المخصص للرد على الوهابيين أنه عاد إلى مدينة فاس في سنة 1803 وهو يحمل معه رسالتين تتعلقان بالعقيدة الوهابية ، إحداهما كبرَى جلبها من الشرق العربي وأخرى صغرَى حصل عليها بمدينة قسنطينة الجزائرية . «ولما وصلنا إلى مدينة فاس — يقول بناني — **وقعتا** معا بيد مولانا الامام الأوحد عالم السلاطين وسلطان العلماء أمير المومنين سيدنا سليمان ابن مولانا محمد ...»[9] .

ويؤكد هذه المعلومات كذلك محمد الطيب بن كيران شيخ الجماعة بفاس ، الذي يذكر في رده على المذهب الوهابي بأن الأمر يتعلق برسالتين واحدة كبرَى في نحو كُراسة (أو أربعين صفحة تقريباً) والثانية صغرَى في نحو ورقتين . وابن كيران هو الآخر لا يغفل أن يشير إلى أن الرسالتين **وقعتا** في يد السلطان ولم توجّه إليه بالقصد[10] .

---

(8) انظر الزياني. — الروضة السلمانية، مخطوط د.1275، الخزانة العامة، ص. 185؛ والناصري.— الاستقصا، ج.8، ص ص.117 — 120.

(9) بناني، الفيوضات، ص. 176.

(10) ابن كيران، رد على مذهب الوهابيين، مخطوط كـ 1325، الخزانة العامة، ص. 21.

2 – موقف المغاربة من الحركة الوهابية :

موقف المغاربة من الحركة الوهابية كان بصفة عامة موقفاً سلبياً ، بل وتميز بالعداء الصريح سواء على المستوَى الشعبي أو على مستوَى النُّخبة المتمثلة في العلماء بصفة خاصة . ولم ينفرد المغرب بهذا الموقف العدائي من دون باقي البلدان الإسلامية ، ولكنه كان مؤهلا أكثر من غيره لرفض هذا المذهب الذي كان يصطدم بأهم المعتقدات الشعبية سواء تعلق الأمر بمكانة الأولياء والصالحين لدَى العامة ، أو بالإجلال والتقديس الذي يحضَى به الشرفاء في المجتمع .

ا) على المستوَى الشعبي :

كان من الطبيعي أن تلعب الرواية الشفوية دورا هاما في تكييف موقف العامة تجاه الحركة الوهابية . وكانت الدعاية المناوئة لهذه الحركة غالبا ما تقترن بشهادة الحجاج الذين قاسوا من مضايقات الوهابيين وأتباعهم .

بالنسبة للعامة الوهابية كانت تعنَى استباحة الحرمين ومنع زيارة قبر الرسول وقبور الأولياء ، ومنع التوسل بهم ، والنهي عن قراءة **دلائل الخيرات** . والضعيف الذي يعكس أكثر من غيره من المؤرخين المعاصرين آراء الفئات الدنيا من المجتمع ، كتب بأن «الوهبي كان يريد أن يدّعي النبوة»[11] . فما هي العوامل التي تفسر عداء العامة للحركة الوهابية ؟

أولا : هيمنة الإيديولوجية الصوفية والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتقديس الذي يحضَى به الشرفاء في المجتمع المغربي . فمبادئ الوهابية كانت تصطدم بهذه الإيديولوجية الصوفية المبنية على الإيمان بكرامات الأولياء وضرورة اتخاذ الوسائط إلى الله سواء في العبادة أو في قضاء الحاجات ، بينما أنكر الوهابيون الطرق الصوفية وقالوا أن الأولياء لا يستحقون نوعاً من أنواع العبادات لا في الحياة ولا بعد المات .

والشرفاء هم كذلك رأوا في الأفكار الوهابية مساساً مباشراً بالأسس التي يستمدون منها نفوذهم ومكانتهم في المجتمع ، والحقيقة أن عداء الصوفية وعداء الشرفاء للمذهب الوهابي لم يُمثلا إلا وجهين لنفس العُملة ، لأن الصوفية المغربية

---

(11) الضعيف، ص. 500.

بُنيت إلى حد كبير، وخاصة ابتداء من القرن 15، على إجلال أهل البيت وتعظيمهم، فكانت الطرق الصوفية التي أسسها الشرفاء مؤهلة أكثر من غيرها للانتشار. وليس من باب الصدفة إذا كانت أكثر الطرق الصوفية انتشاراً وشعبية عند بداية القرن التاسع عشر هي التي كانت من تأسيس الشرفاء الأدارسة (الوزانية، الدرقاوية).

ثانيا: الغموض الذي اكتنف المذهب الوهابي في أذهان العامة. فطبيعة هذه الحركة الإصلاحية ظلت غير واضحة. ويتجلى ذلك في كتابات المعاصرين المغاربة الذين يشيرون أحياناً إلى الوهابيين على أنهم من «الخوارج» (لميلهم إلى تكفير مرتكب الكبائر) وأحياناً أخرى يصفونهم بأنهم «فرقة من أهل الاعتزال» (لاعتبارهم الأعمال جزءاً من الإيمان)، وقال صاحب **الابتسام** أنهم «كانوا على مذهب ابن حزم» (لأخذهم بالظاهر وتجنبهم للتأويل)، في حين رأى الضعيف في الوهابية نواةً لديانة جديدة[12]. كما أن المعاصرين المغاربة كانوا يجهلون كل شيء عن تطور هذه الحركة وقيادتها. فالأمر بالنسبة لهم كان ينحصر في «مُبتدع» اسمه «الوهبي» وإليه كان ينسبُ كل شيء.

ثالثاً: تطرق الوهابين ولجوئهم إلى العنف في فرض آرائهم أساء كثيراً لقضيتهم وسمح لخصومهم بتضخيم أخطائهم واستعمالها دعائياً ضدهم. فتسرعهم إلى تكفير العامة ومنعهم للزيارة، ونهيهم عن المغالاة في تعظيم الرسول بالاكثار عليه من الصلاة، كانت عوامل ساهمت في تأليب الرأي العام في البلدان الإسلامية ضدهم. كما أن أتباع الوهابيين الذين كُلفوا بالسهر على تطبيق تعاليم المذهب الوهابي كانوا عادة هم أنفسهم من الأعراب الأجلاف الذين لا يميزون ما بين هو شرك وما هو بدعة، وبين ما هو محرم وما هو مكروه. ويذكر صاحب **الابتسام** مثلاً أن والده تعرض للإهانة بالضرب من طرف هؤلاء لمجرد كونه قد تلفظ بالصلاة على النبي[13].

---

(12) الضعيف، ص. 423، 500 ؛ الابتسام في دولة بن هشام، مخطوط 1204 بالخزانة الزيدانية، ص. 28 ؛ الطيب بن كيران.ـــ الرد على الوهابية، مخطوط كـ 1328، الخزانة العامة، ص.25.

(13) الابتسام، ص. 29.

رابعاً : الحملة الدعائية التي شنّها بعض الحجاج العائدين الذين كانوا غالباً ما يضخمون أخطاء الوهابيين ويحاولون صرف الناس عن الحج بدعوَى عدم توفر الشروط الضرورية لذلك . وفي هذا الصدد يشير الزياني إلى الحملة التي شنَّها أحد الشرفاء المتصوفين من أجل تأخير الحجاج المغاربة مُدعياً أن «الوهبي منع الحج والزيارة» . وقد استدعاه مولاي سليمان ليحقق معه في هذه الادعاءات فتبيّن أنها مجرد افتراءات بعد أن تمكّن الحجاج المغاربة من تأدية فريضتهم . وسيلعب هذا الشريف المتصوف دوراً بارزاً في فتنة فاس سنة 1820 [14] .

وقد وجدت الدعاية المناوئة للحركة الوهابية مجالاً خصباً في صفوف الفئات الشعبية فسارع عدة آلاف من المغاربة (8.000 حسب الضعيف) إلى الالتحاق بجيش محمد علي المصري الذي كُلف بمحاربة الوهابيين من طرف السلطان العثماني [15] . والحقيقة أن روح الجهاد ضد الوهابيين لم تبق محصورة في العامة بل نادَى أكثرُ من عالم بضرورة إرسال المجاهدين من أجل استئصال هذا الخطر الذي يهدد عقيدة الأمة الإسلامية .

ب) موقف العلماء :

بمجرد اطلاع مولاي سليمان على الرسالتين الواردتين من الحجاز في سنة 1803 بادر إلى عرض الموضوع على العلماء لابداء الرأي فيه . ولم يكن هدف السلطان من هذه الاستشارة إرسالُ جواب إلى زعماء الحركة الوهابية ، وإنما كان الدافع من ورائها رغبته في توضيح الجوانب العقائدية للمسائل التي يطرحها الوهابيون، والنظر إلى مدَى صحة آرائهم على ضوء الشريعة . وكان طبيعياً أن يعرض السلطان الأمر على الطيب بن كيران بوصفه شيخ الجماعة بفاس ولكونه مؤهلاً أكثر من غيره لهذه المهمة .

وكانت نتيجة هذه الاستشارة أن حرر ابن كيران ردّاً على أطروحات الوهابيين وهو يعكس موقف كل العلماء الذين كتبوا في هذا الموضوع .

---

(14) الزياني.ـــ تحفة النبهاء، مخطوط ك 241، الخزانة العامة، ص ص. 172 ـــ 173.

(15) الضعيف، ص ص. 447، 500. وقد لاحظ الجبرتي وجود مقاتلين مغاربة في صفوف الجيش المصري. انظر عجائب الآثار، القاهرة، 1880، ج 4، ص. 305.

ويشير الطيب بن كيران في بداية رده أن إقدامه على تحرير هذا الجواب كان بناء على أمر من السلطان . ويذكر كذلك أنه لم يطلع فقط على الرسالتين الواردتين من الحجاز في سنة 1803 ، وإنما تمكن كذلك من الاطلاع على «رسائِل أُخر غير الرسالتين المعلومتين» ؛ وهذا يدل على أن أدبيات الحركة الوهابية تسربت إلى المغرب بطرق متعددة وقبل وصول نسخة من رسالة سعود بن العزيز إلى علماء تونس في سنة 1811 .

ويمكن تلخيص رد الطيب بن كيران على أطروحات الوهابيين في النقط التالية :

1) **التوسل بالأنبياء والصالحين** لا يعتبر شركاً ، لأن المستغيث بالأنبياء والصالحين يدرك جيداً أن الله وحده هو الذي يقبل الدعاء أو يرده .

2) **كرامات الأولياء** ثابتة ، وهؤلاء هم باب الله المفتوح لقضاء حاجات العباد .

3) **زيارة قبر الرسول** من أعلى المُقَرِّبات وأرجَى الطاعات وتجوز **زيارة قبور الأولياء** والتوسل بهم لأهل العلم في حين تعتبر مكروهة بالنسبة للعامة الذين لا يُحسنون آداب الزيارة . أما تقبيل قبور الأنبياء والصالحين والتبرك بها عن طريق التمسح وغيره «فصميم مذهب مالك» ويجوز لأهل العلم .

4) **الذبح عند أضرحة الأولياء** ليس عبادة كما يدعي الوهابيون ولا يستوجب التكفير ، وإنما يعتبر أمراً جائزاً إذا قصدت به الصدقة .

5) **البناء فوق قبور الصالحين** الذي نهَى عنه الوهابيون فيه تعظيم لحُرمات الله وهو أمر مُستحب لكونه يحمي هذه القبور من الاندثار ويُتيح للمسلمين الانتفاع منها .

هذه الحُجج التي أوردها الطيب بن كيران هي التي نجدها في مختلف الأجوبة التي خصصها علماء آخرون للرد على المذهب الوهابي . وعند قراءة جواب أحمد بن عبد السلام بناني أو جواب عالم آخر فضّل بأن يحيط هويته بالكتمان[16] نلاحظ

---

(16) رسالة في الرد على مبتدعة أهل البدر وناحية المشرق لمؤلف مجهول، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، د 2594، ص ص. 251 — 264.

تكراراً لنفس البراهين الشرعية المرتكزة على نفس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال علماء المذهب المالكي.

ج) موقف مولاي سليمان من الحركة الوهابية:

قبل سنة 1811 لم يصدر عن مولاي سليمان أي رد فعل رسمي، وامتنع خلال الفترة الممتدة ما بين 1803 و1811 عن إعلان أي رأي يُساند أو يُدين المذهب الوهابي. ولاشك أنه أصبح أكثر صعوبة بالنسبة لمولاي سليمان ــ حتَّى وإن كان له تعاطف مع بعض آراء الوهابيين ــ أن يتبنى موقفاً مخالفاً لموقف العلماء كما تجلى من خلال جواب الطيب بن كيران.

إلا أن هناك بعض الإشارات المتفرقة إلى عدد من الإجراءات التي أقدم عليها مولاي سليمان خلال هذه الفترة، والتي تفيد بأنه أصبح أكثر تشدداً تجاه بعض العوائد الشعبية التي اعتبرها مُنافية للسنة. في سنة 1804 تم منع القبائل المجاورة للرباط من إقامة موسم بضريح سيدي يحيَى بن منصور[17]. وفي السنة التالية أمر مولاي سليمان بهدم القبَّة التي بُنيت على ضريح والده[18]. وفي سنة 1806 أصدر رسالة هامة في تحريم السَّماع هاجم فيها بعض الطرق الصوفية وما تلجأ إليه من استعمال الطَّرب والرقص لأغراض العبادة[19]. وأخيراً أقدم في سنة 1809 على إزاحة النقير الذي كان موجوداً على قبر والده (الحجر المنقوش الذي يوضع فوق القبر) مؤكداً أن ذلك «ليس بسُنَّة وإنما هو بِدعة»[20].

أما الرد الرَّسمي على المذهب الوهابي فلم يصدر إلا في سنة 1811. والذي حمل مولاي سليمان على التفكير في تحرير هذا الرد هو وصول نسخة من رسالة وجهها سعود بن عبد العزيز إلى علماء تونس، والتي لفتت على ما يظهر انتباه السلطان إلى ضرورة إحياء فريضة الحج بعد أن تعطلت حركة الحجاج المغاربة نحو

(17) الضعيف، ص 441.

(18) الضعيف، ص 442.

(19) مولاي سليمان.ـــ الغناء: ما هو متفق على حرمته وما هو مختلف فيه، مخطوط بخزانة الصبيحي (سلا)، رقم 652.

(20) الضعيف، ص. 454.

المشرق لعدة سنوات بسبب ما أشيع عن تعذر الوصول إلى الحرمين الشريفين. لذلك قرر مولاي سليمان استشارة العلماء بشأن تسريح الحج وإرسال وفد رسمي يطلع على الاحوال السائدة بالحجاز ويستطلع آراء قادة الحركة الوهابية.

ولم يجد مولاي سليمان صعوبة كبيرة في إقناع العلماء بقبول فكرته المتعلقة باستئناف الحج، والسؤال الذي وجهه إليهم حول هذه المسألة صيغ بكيفية لم تترك مجالا كبيرا لاعتراض العلماء. ذلك أن السلطان حرص في سؤاله أن يؤكد على استقرار الأوضاع بالحجاز وأن ينفي الشائعات التي تروج حول الضغوط والتهديدات التي يتعرض لها الحجاج من طرف الوهابيين. ومما جاء في جواب العلماء على سؤال مولاي سليمان:

«لقد أفصح مولانا عن جواب مسألته بحيث لم يدع مقالاً لقائل. وقال من حضر من النبهاء النبلاء: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل. وأجمعوا على أن أهل الغرب كغيرهم في وجوب الحج على كل قبيل ممن استطاع السَّبيل، وألا ضرر يلحقهم في إيّابٍ وذهاب من جهة عبد الوهاب، إذ لم يدَّع أحد ممن مرّ بالحجاز في دولته أنه دعاه إلى قولته أو خاف منه على نفسه أو مالِه، أو عاقه شيء من بلوغ آماله؛ بل وقع به الأمن والطمأنينة حقيقة في كل مجازٍ من دروب الحجاز. ولعله من الذين يُؤيَّد بهم هذا الدين»[21].

هذه الفتوَى التي حضيت بموافقة نخبة من العلماء، بما فيهم شيخ الجماعة، مثلت تحولاً هاماً في موقف هؤلاء، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار اللهجة العنيفة التي لجأ إليها الطيب بن كيران في رده على المذهب الوهابي والذي وصل فيه إلى حد اتهام الوهابيين بالكُفر. وهذا الموقف الإيجابي للعلماء من الحركة الوهابية يمكن اعتباره نجاحاً ــ ولو موقتاً ــ لمولاي سليمان الذي تمكن من إقناع العلماء بالتراجع عن انتقاداتهم للوهابيين ومذهبهم. وهذا ما شجعه ولاشك على إرسال ولده مولاي ابراهيم مع جماعة من العلماء لأداء فريضة الحج، وتبليغ سعود بن عبد العزيز رسالة تُوضح موقفه من المذهب الوهابي.

---

(21) جواب العلماء على سؤال مولاي سليمان بشأن استئناف الحج، مخطوط الخزانة العامة، د 2753، ص ص. 95 ــ 98.

حتّى وقت قريب ساد الاعتقاد بأن قصيدة حمدون بن الحاج التي حملها ولد السلطان إلى الحجاز كانت تمثل الجواب الوحيد الذي صدر عن مولاي سليمان . ولا يشير لا الزياني ولا أكنسوس إلا إلى هذه القصيدة . وإن المرء ليستغرب كيف غاب عن رجلي دولة مثل الزياني وأكنسوس وجودُ جواب حُرِّر بأسلوب نثري ، كان هو المعبر الرسمي عن موقف السلطان[22] .

وعدم إطلاع المعاصرين على الجواب الذي حرره الطيب بن كيران على لسان السلطان هو الذي ترك المجال مفتوحاً للخلاف بشأن قصيدة حمدون بن الحاج التي ادعَى البعض بأنها نظمت بأمر من السلطان بينما قال آخرون بأنها صيغت بمبادرة شخصية من صاحبها .

أمَّا الآن فإننا نتوفر ليس على القصيدة وجواب السلطان الذي حرره ابن كيران فقط ولكن كذلك على وثيقة ثالثة هي مشروع رسالة كتبها سليمان الحوات (ت . 1816) على لسان السلطان ، وهي تتضمن نفس الآراء المعبر عنها في الوثيقتين السابقتين وبالتالي لم يعد هناك مجال للتشكيك في قصيدة حمدون بن الحاج .

إن مجرد قراءة عابرة للأجوبة الثلاثة (قصيدة حمدون بن الحاج ، جواب ابن كيران على لسان السلطان ، ومشروع الرسالة المحررة من طرف سليمان الحوات) تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنها تعبر جميعها عن نفس الموقف وتحترم نفس التعليمات الصادرة عن مولاي سليمان . والواقع أن قصيدة حمدون بن الحاج المشهورة ما هي إلا ترجمة منظومة للجواب النثري الذي كلف به كل من الطيب بن كيران وسليمان الحوات . وبذلك فإن ادعاء الزياني بأن مولاي سليمان لم يكن له علم بنظم القصيدة هو ادعاء لا يقوم على أساس .

لماذا وقع بالضبط اختيار مولاي سليمان على هؤلاء العلماء الثلاثة (حمدون بن الحاج ، ابن كيران وسليمان الحوات) من أجل صياغة موقفه من المذهب الوهابي ؟ .

الطيب بن كيران كان يمثل السلطة العلمية بلا منازع منذ وفاة محمد التاودي بن سودة في سنة 1795 وحتّى تاريخ وفاته هو في سنة 1812 . وكان يحظَى باحترام

(22) هذا الجواب الذي حرره بن كيران على لسان السلطان يوجد بالخزانة الملكية تحت رقم 6424.

كبير من طرف مولاي سليمان الذي تتلمذ عليه وظل بعد توليه للحكم يستشيره في أهم القضايا الدينية التي كانت تعترضه. وتجلى هذا على الخصوص في تكليفه بالرد على مذهب الوهابيين عندما وصلت أولى رسائلهم في سنة 1803 . لذلك كان من الطبيعي أن يكلفه في سنة 1811 بتحرير رسالته إلى سعود بن عبد العزيز.

أما حمدون بن الحاج فكان في نفس الوقت عالماً بارزاً وأديباً بارعاً لا يضاهيه أحد من معاصريه في الأدب المنظوم أو المنثور. نظم عدة قصائد في مدح مولاي سليمان ويمكن اعتباره بحق شاعر البلاط السليماني. وتكليفه بنظم قصيدة تتضمن آراء مولاي سليمان بشأن المذهب الوهابي يمكن اعتباره تعبيراً عن حُسن نية تجاه قادة الحركة الوهابية، ورغبة من السلطان في إضفاء طابع الرسمية على حِجَّة ولده ابراهيم.

وأخيراً هناك سليمان الحوات الذي رغم باعه الطويل في العلوم الشرعية، إلا أنه برز قبل كل شيء بتضلعه في علم الانساب، وخاصة نسب أهل البيت الشريف، وهذا ما أهَّله لشغل منصب نقيب الأشراف العلميين. وليس مستغرباً إذا جاءت رسالته إلى سعود بن عبد العزيز دون مستوَى الرسالة التي حررها الطيب بن كيران. ويظهر أن ترشيح سليمان الحوات لصياغة رسالة السلطان كان مجرد بادرة حسنة تجاه أحد ممثلي الأشراف الذين حافظوا على صلة جيدة بالمخزن السليماني.

والأجوبة الصادرة عن هؤلاء الثلاثة تحتوي على نفس العناصر والتي يمكن تصنيفها إلى قسمين:

أولا: الإشارة بالطابع الإصلاحي للحركة الوهابية، والذي يتجلى في محاربة البِدع وإخلاص التوحيد لله، ومحاولة الرجوع بالدين إلى نقائه الأصلي.

ثانياً: انتقاد آراء الوهابيين بخصوص بعض المعتقدات ودعوتهم إلى سلوك طريق الحوار والتسامح مع خصومهم الذين لا يشاركونهم الرأي.

حرص مولاي سليمان في رسالته إلى سعودَ بنِ عبد العزيز أن يُعبر عن حسن نواياه تجاه الوهابيين فأوضح بأنه إنما أقدم على كتابة هذه الرسالة حتَّى لا يُظن به أنه ممن سلك طريق الإنكار والاعتراض عليهم، ذلك أنه رغم التحفظات التي

كانت لمولاي سليمان بشأن عقيدة الوهابيين فإنه لم يفته أن يقدر الجوانب الإيجابية في حركتهم . «لقد سرَّنا – يقول مولاي سليمان في رسالته – ما بلغنا عنكم من سيرتكم وشيّمكم وأحوالكم في الزهد في الدُّنيا وإحياء رسوم الدين والحضّ على طريق السلف الصالح وسُنن المهتدين ، والحمَل على إخلاص التوحيد لرب العالمين ، وقطع البِدع والضلالات التي هي منشأ زيَغ العقائد وكثرة الجهالات . وما برحنا نسمع عنكم ما قد أصبتم فيه كل الإصابة ووافقتم فيه كتب العلماء ومذاهب السَّلف والصحابة»[23] .

إلا أنه في مقابل هذا التنويه بالحركة الوهابية كانت لمولاي سليمان تحفظات حول بعض القضايا التي بنى عليها الوهابيون مذهبهم وأهمها :

1) **قضية التّكفير** : وهي النقطة الجوهرية للخلاف بين مولاي سليمان والعلماء المغاربة من جهة ، والوهابيين من جهة أخرى . فالوهابيون الذين بنوا مذهبهم على أساس توحيد الله بالغوا في تقديس هذا المبدأ إلى درجة اعتبروا معها كل من يتوجه بدعاء إلى نبي أو ولي مُشركا بالله ، مباحاً دمهُ وماله . وهذا ما يتعارض ومبادئ المدرسة المالكية – الاشعرية التي كان مولاي سليمان والعلماء المغاربة متمسكين بها . فالمستغيث بالأنبياء والصالحين على غير الوجه الشرعي لا يخرج بفعل ذلك عن دائرة الإيمان مادام يُقر بالضروري من الدين ، ولا يُخلَّد في النار .

وقد وضح مولاي سليمان موقفه من قضية التكفير في تقييد له عن **الكسب** حيث أوضح بأنه لا يجوز «تكفير أهل القبلة وعلماء المِلة لأن التكفير أمر عظيم وهو الحُكم على الشخص بأنه مخلد في النار يوم القيامة لا يغفر له ، وهذا لا يحكم به إلا على الكافر الذي شبهة فيه»[24] . لذلك دعا مولاي سليمان سعود بنَ عبد العزيز إلى عدم تكفير العوام والاكتفاء منهم بالشهادة «لأن الغلط بتركِ ألف كافر أهون من الغَلط بسفك محجمة دم امرئ مسلم»[25] .

(23) رسالة مولاي سليمان إلى سعود بن عبد العزيز، مخطوط 4624، الخزانة الملكية.

(24) مولاي سليمان والطيب بن كيران، جواب في مسألة الكسب، مخطوط الخزانة العامة د 1838، ص. 269.

(25) رسالة مولاي سليمان إلى سعود بن عبد العزيز المشار إليها أعلاه.

2) اختلف مولاي سليان مع الوهابيين في مسألة **التمييز بين المحرَّم والمكروه**. فالوهابيون حملوا الكراهة الواردة في القرآن والسنة محمل التحريم، ولذلك حرَّموا البناء فوق القبور وزيارتَها والدعاء عندها باعتبار أن ذلك قد يُفضي إلى عبادة غير الله. أما مولاي سليان فقد تشبث برأي علماء المالكية الذين اكتفوا باعتبار هذه المسائل من المكروهات. ونفس الاختلاف نجده فيا يتعلق بتقبيل قبر الرسول والطواف به والذبح على قبور الصالحين.

3) أبدَى مولاي سليان تحفظه فيا يتعلق بتطرُّف الوهابيين وتسرعهم إلى تكفير خصومهم، بينا يرَى مولاي سليان أن يسلكوا طريق التسامح، وأن يفتحوا صدرهم لاختلاف الآراء واجتهاد العلماء ويحاولوا إقناع خصومهم عن طريق الحوار والمناظرة.

ورغم الاختلاف الحاصل بين مولاي سليان والوهابيين على مستوى المبادئ (قضية التكفير بصفة خاصة) فإنه كانت هناك نقط التقاء بين الطرفين عندما كان الأمر يتعلق بالتعامل مع الواقع. فمولاي سليان حتَّى وإن تشبث بمبدأ الكراهة في عدد من المسائل إلا أنه كان يحبذ منعها بالنسبة للعامة، وهنا كان يلتقي مع الوهابيين القائلين بالتحريم. فعندما يتعلق الأمر بـ«هذا الفريق المعدود من الأموات لا من الأحياء» فإن مولاي سليان يُشدد في النهي عن زيارة القبور والدعاء عندها إلى درجة تقترب من التحريم. وهو يفضل أن تُمنع العامة من الإقدام على أمر مكروه مخافة أن يقعوا فيا هو محرَّم، ويعتمد في هذا على مبدأ «سد الذرائع» في وجه «ضعفة العقول» ليقول بمنع زيارتهم لقبور الصالحين أو الذبح عند أضرحتهم. «إن زيارة العوام لقبور الصالحين ـ يقول مولاي سليان في رسالته إلى سعودَ بنِ عبد العزيز ـ لا يخلو من سوء مقالات وظهور جهالات فنمنعهم حتَّى يعلموا ما يقولون سداد»[26]. ومن نفس المنطلق يُفتي مولاي سليان **بتحريم** الذبح على أضرحة الأولياء لأن ذلك غالباً ما يؤدي إلى اعتقاد التأثير من الولي. «إن من خالط العامة وعرف أحوالهم وأقوالهم ـ يقول مولاي سليان في خُطبة له ـ لا يشك في تحريم النَّذر عليهم لأنه يؤديهم إلى اعتقاد التأثير وهو كُفر»[27].

(26) نفس المرجع أعلاه.

(27) من خطبة لمولاي سليمان يمنع فيها إقامة موسم لطائفة عيساوة (1819)؛ أورد العربي المشرقي مقاطع منها في شرحه للشمقمقية، مخطوط الخزانة العامة ج 629.

وباختصار يمكن القول أن تقبل مولاي سليمان للمذهب الوهابي كان جزئياً فقط. فتشبثه بمبادئ المدرسة المالكية ـ الأشعرية جعله يتحفظ بشأن بعض القضايا الجوهرية في عقيدة الوهابيين. إلا أنه رأى مع ذلك في الحركة الوهابية جانبها الإيجابي والمتمثل أساساً في محاولة الرجوع بالدين إلى نقائه الأصلي بمنع العامة من عدد من الممارسات المنافية للشريعة والتي غالباً ما تؤدي بهم إلى الوقوع في حبالة الشرك والكفر.

ومهما تكن درجة تأثر مولاي سليمان بالمذهب الوهابي فإنه وجد فيه ولاشك جواباً شافياً لما كان يعاني منه المجتمع المغربي من انحطاط في عقيدة العامة، وابتعاد عن سنة السلف الصالح وانتشار البِدع التي كانت تخلق المناخ المناسب للطرق الصوفية والزوايا لتوسيع نفوذها وفرض هيمنتها على قِطاعات واسعة من المجتمع. وهذا ما جعل مولاي سليمان يتصدَّى بالدرجة الأولى للعوائد الشعبية المتعارضة مع السُّنة ويحاولُ استئصالها إما عن طريق الخُطب المتعددة التي أصدرها شخصياً أو بواسطة بعض العلماء الذين شجعهم على التأليف في العديد من العوائد المتداولة والمخالفة للسنة[28].

3 – أثر الوهابية في تصعيد المعارضة الداخلية لمولاي سليمان:

كان من المؤمل أن يعود الوفد الرسمي الذي أرسله مولاي سليمان إلى الحجاز وقد حمل معه من التوضيحات عن عقيدة الوهابيين ومن التأكيدات حول استتباب الأمن بالحرمين الشريفين ما من شأنه أن يزيل كل التباس حول طبيعة المذهب الوهابي ويضع حداً للشائعات التي تُروج عن الضغوط والمضايقات التي يتعرض لها الحجاج. لكن شيئا من هذا لم يحدث. فخصوم الوهابية ظلوا متشبثين بادعاءاتهم بخصوص العراقيل التي يضعها الوهابيون في طريق الحجاج والزائرين وقالوا بأنه لولا وجود ولد السلطان مع الحجاج المغاربة لما أمكن لهؤلاء أن يصلوا إلى مبتغاهم[29].

---

(28) من العلماء الذين أمرهم مولاي سليمان بالتأليف في العوائد الشعبية المذمومة نذكر قاضي الرباط محمد بن عاشور الرشاي وعبد السلام حركات السلاوي. انظر بوجندار، الاغتباط، مخطوط خ.ع. د1287، الجزء I، ص ص. 196 ــ 197، ومحمد بن علي الدكالي، إتحاف الملا، مخطوط خ.ع. د 11، ص.75.

(29) انظر على سبيل المثال ديوان الحوات، مخطوط الخزانة الملكية رقم 2941، ص 57.

ووجد خصوم الوهابية في حمدون بن الحاج كبش الفِداء وجعلوا من قصيدته هدفاً ومحوراً لانتقاداتهم التي لم يجرؤوا على توجيهها إلى مولاي سليمان مباشرة. وكان هناك شبه اجماع إجماع على إدانة محتوَى القصيدة ونفي نِسبتها إلى السلطان. وتزعَّم الزَّياني المتهجمين على حمدون بن الحاج، فنفي أن يكون لمولاي سليمان أدنَى علم بالقصيدة وبمحتواها الذي يتضمن مدحاً لهذا «المبتدع الضال» الذي «يُخيف أهل الحرمين ويمنع زيارة الأنبياء والتوسل بهم إلى رب السماوات وينهَى عن قراءة **دلائل الخيرات** والدعاء بمقامات الأولياء أهل الكرامات؟»[30].

أما العلماء فقد وجدوا أنفسهم في موقف حرِج. والذين تناولوا هذا الموضوع مثل أحمد بن عبد السلام بناني أو صاحب التأليف الذي لم يفصح عن هويته[31]، كانوا يعلمون جيداً أن نظم القصيدة وارسالها مع الوفد الرسمي لابد وأن يكون قد تم بموافقة وعلم السلطان. ولذلك فإنهم حاولوا تبرئة ذمة مولاي سليمان مما جاء فيها بالتحامل على ناظمها لكن بالرغم من هذه المحاولات لتجنب توجيه انتقادات مباشرة لمولاي سليمان فإن الحقيقة لم تغب عن أحد من المعاصرين. فالسلطان لم يبادر إلى إدانة القصيدة ولا إلى التعبير عن موقف مناهض للوهابيين. وهذا في حد ذاته كان كافياً لوضعه في قفص الاتهام من طرف رأي عام أجمع على معاداة الوهابية. ولم يتردد أحمد بن عبد السلام بناني في توجيه اللوم إلى السلطان بكيفية تكاد تكون مباشرة داعياً إياه إلى محاربة هذا «المبتدع» بالسيف بدل مدح أفعاله. «وكان أولى بشيخنا ـ يقول بناني (ويقصد هنا شيخه حمدون بن الحاج) ـ أن يُرغب أمير المومنين نصره الله في جهاد هذا الظالم وانتقاد الحرمين الشريفين من يده، وإعانة المجاهدين فيبعث لهم المال وآلات الحرب من بارود ومدافع وأنقاصٍ وغيرها. وأما هذا الكلام فلا يزيده إلا طغياناً على عِباد الله»[32].

وهكذا فإن المبادرة التي أقدم عليها مولاي سليمان في سنة 1811 لم تساهم إلا في إشارة معارضة القوَى الدينية ضده. وحتَّى في صفوف العلماء كان التيار المعادي لأفكاره الإصلاحية هو السائد، وهذا ما عمَّق من عزلته أمام القوَى الدينية الأخرى المتمثلة في الزوايا والطرق الصوفية والتي اتهمته بالوهابية صراحة خلال تمرد فاس في سنة 1820.

---

(30) الزياني، الترجمانة الكبرى، ص. 389.

(31) انظر الهامش 16 أعلاه.

(32) بناني، الفيوضات الوهبية، ص. 151.

نماذج من تفتح مغرب القرن XIX على معطيات نهضة أوربا والشرق الإسلامي

الأستاذ محمد المنوني

جامعة محمد الخامس — الرباط

شهد القرن التاسع عشر نهضة اوربا في العلوم والصناعات ، وكان من معطياتها ظهور اختراعات تقنية ، ومذاهب جديدة ، وتنظيمات حديثة : عسكرية وسياسية وسواها .

ويهمنا — في هذا العرض — أن نأخذ في تبريز الرؤية المغربية لهذه الحضارة ، وللحركة التجديدية بالمشرق الإسلامي : إنطلاقا من منتصف القرن التاسع عشر .

ومن الواقع أن مجموعة من النخبة المغربية بدأت تنفتح على عدد من مبتكرات هذه النهضة ، وبالضبط على المنجزات التي لا تصادم الأخلاق والأعراف الوطنية ، ولا تعصف باستقلال البلاد ، وقد ظهر هذا التطلع في عدة قطاعات نشير إلى ستة منها :

- السفراء إلى أوربا .
- الراحلين للمشرق من الحجاج وسواهم .
- العلماء .
- قطاع المختصين في الرياضيات والفلك .
- المخـزن .
- التجـار .

* * *

1 — وعن السفراء ، يسجل العربي المشرفي أن أغلب الذين بعثهم السلطان محمد الرابع إلى أوربا : عادوا يستعظمون أنظمة هذه البلاد ، وينوهون بضبط الأحكام ونفوذ الكلمة .

وهذه الملاحظة من مؤلف «الحسام المشرفي ...»[1] تعمق دلالتها بعض الرحلات المدونة من طرف كتاب السفارات إلى أوربا ، وسنعرضها ومعها سواها في أربعة نماذج :

الأولى : **رحلة الصفار** : محمد بن عبد الله التطواني[2] ، وكانت إلى فرنسا ابتداء من أواخر سنة 1261/ 1845 ، ثم امتدت أيامها إلى أوائل السنة التالية. وهي من مخطوطات الخزانة الحسنية في نسخة فريدة تحمل رقم 113 ، وتشتمل على 129 ورقة في حجم متوسط .

الثانية : **رحلة الفاسي** : محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفهري[3] : إلى انجلترا سنة 1276 / 1860 ، وتحمل اسم «الرحلة الإبريزية ، إلى الديار الإنجليزية» .

منشورة بتحقيق الأستاذ محمد الفاسي ضمن سلسلة الرحلات : 42 ص عدا المقدمة والتعاليق : في حجم متوسط .

الثالثة : **رحلة العمروي** : الحاج إدريس بن الوزير محمد بن إدريس الفاسي[4] : إلى فرنسا ، سنة 1276 / 1860 ، وتحمل إسم «تحفة الملك العزيز بمملكة باريز» .

من منشورات المطبعة الملكية الحفيظية دون تاريخ : 109 ص في حجم قريب من الصغير.

الرابعة : **رحلة الكردودي** : أحمد بن محمد بن عبد القادر الكلالي

(1) خ.ع.ك 2276 عند الترجمة السادسة ص 321 .

(2) ترجمته عند محمد داود في «تاريخ تطوان» المجلد السابع : القسم الأول ص 78 — 97 ، وملخص رحلته بالمصدر ذاته 3 / 297 — 308 ، وتقوم أستاذة من أمريكا بدراستها .

(3) وردت معلومات عنه عند تقديم رحلته .

(4) ترجمته عند ابن زيدان في «إتحاف أعلام الناس» .. 32/2 — 41 ، ثم عند غريط في «فواصل الجمان ..» ص 142 — 162 .

الفاسي[5] : إلى اسبانيا سنة 1302 / 1885 : باسم «التحفة السنية ، للحضرة الحسنية ، بالمملكة الإصبنيولية» .

صدرت عن المطبعة الملكية سنة 1383 / 1963 ، بتحقيق الأستاذ عبد الوهاب ابن منصور : 116 ص نصا وتقديما وفهرسة : في حجم صغير.

وتلتقي هذه الرحلات في اهتمام مؤلفيها بتسجيل ارتساماتهم عن مخترعات المدنية الجديدة ، مع رصد – أكثر – للأنظمة العسكرية الحديثة ، ووصف البواخر والقطارات وأجهزة التلغراف ...

وبين هؤلاء من يتتبع منجزات التقدم التقني والسياسي ، فيقف الفاسي عند ميزان الطقس (باروميتر) ، ويصف الصفار والعمروي تقنيات التلغراف والطباعة ، ونظام الصحافة بفرنسا ، ويسجل الصفار زيارته للبرلمان ، فيبحث في نظامه واختصاصات أعضائه وتشريع القوانين.

ولاشك أن وصف السفراء لمعطيات النهضة الحديثة : كان يهدف – بالدرجة الأولى – إلى تعريف دولتهم بمزايا هذه الحضارة قصداً للاقتباس منها .

على أن أحد السفراء طالب – صراحة – باستيراد بعض مبتكرات أوربا للمغرب ، فيعلن العمروي في رحلته[6] عن الرغبة في تزويد البلاد بجهاز المطبعة .

وقريب من هذا قول الكردودي[7] وقد شارف نهاية تدوين الرحلة : (وقد ألمعنا في هذا التقييد العجيب ، ببعض ما شاهدناه من الأعاجيب ، واقتصرنا فيه على ما لابأس بذكره للعلم به ، ومعرفة جملته وتفصيله ، قصد المزيد للاستعداد بأفضل منه والسعي في تحصيله) .

* * *

2 – وإلى هذه الرحلات السفارية ، نشير إلى رحلة حجازية من تأليف الغيغائي : محمد بن عبد الله بن مبارك العمزي ، الوريكي الدار ، وقد رحل للحج

(5) جاءت ترجمته خلال تقديم رحلته .
(6) ص 54 – 55 .
(7) ص 92 .

عام 1274 / 1858، فتعرف على الباخرة الحديثة في طريقه إلى مصر ، وفي هذه المدينة شاهد القطار والتلغراف ، ووصف العجائب الثلاثة وصف شاهد عيان ، معززا ذلك بالرسوم التوضيحية ، ثم زار مطبعة بولاق والكتبخانة المصرية وعرف بهما ، والرحلة لاتزال مخطوطة في نسخة وحيدة بالخزانة العامة ، رقم ج 98 في حجم متوسط(8) ، ولها ــ بنفس الخزانة ــ مصورة على الشريط رقم 12 .

* * *

3 ــ والآن ينتهي بنا المطاف إلى رؤية العلماء لمنجزات الحضارة الجديدة ، حيث نجد مجموعة منهم تتفتح على تنظيم الجيش المغربي على الطراز الحديث(9) .

وفي اتجاه آخر ينوه العربي المشرفي بالمبتكرات في المواصلات البحرية والبرية ، وبالمطبعة والأدوات المنزلية ، ويخصص لذلك الباب السادس من «نزهة الأبصار ...»(10) وقد فرغ من تأليفه عام 1290 / 1873 ، وهو يذيل عرضه للمخترعات بهذه الفقرة : «وكلما فعلوه واخترعوه فيه مصلحة للمسلمين ، وقد عم نفعه» .

وبعد المشرفي نشير إلى الشيخ إبراهيم التادلي الرباطي ، وكان لا يرَى حرجا في تعلمه مبادئ بعض اللغات الأجنبية الحية(11) .

وعاصر هذا في عدوة سلا المؤرخ أحمد بن خالد الناصري مؤلف كتاب «الاستقصا ...» ، وفيه تتوضح خبرته بمدنية أوربا وقوتها ، وبمنجزات المشرق الإسلامي ، فيعرض سير التنظيمات العسكرية في تركيا(12) ، ثم يعرف قراء كتابه بما

---

(8) حلل هذه الرحلة الدكتور عبد العزيز التمسماني خلوق في «الملحق الثقافي» لجريدة العلم ، بتاريخ السبت 4 جمادى الثانية 1403 / 19 مارس 1983 : العدد 647 ص 6 ــ 7 ، وهناك مقتبسات من رسوم الرحلة في مجلة «دعوة الحق» : س 14 ع 1 ــ 2 مزدوج ، عام 1390 / 1971 .

(9) التفاصيل عند محمد المنوني في «مظاهر يقظة المغرب الحديث» 1/263 ــ 273 : الطبعة الأولى .

(10) مخطوط خ.ع.ك 579، ص 527 ــ 528 .

(11) التفاصيل في «مظاهر يقظة المغرب الحديث» 1/252 ــ 253 .

(12) «الاستقصا» : الطبعة المصرية، 4/222 ــ 225 .

صارت إليه أوربا من القوة والاستعداد والتفنن في أنواع الآلات الحربية[13] ، ومرة أخرى يدق ناقوس الخطر ، لينبه أمته إلى مدَى تقدم الغرب : «إن أمر هؤلاء الفرنج — في هذه السنين — قد علا علوا منكرا ، وظهر ظهورا لا كفاء له ، وأسرعت أحواله في التقدم والزيادة إسراعا متضاعفا كتضاعف حبات القمح في بيوت الشطرنج»[14] .

ونذيل — الآن — على مواقف العلماء المنوه بهم : بالإشارة إلى رسالتين تختزن بهما فقرتان عن الحكم النيابي والدستور :

الأولى : تحمل إسم «كشف الغمة ، ببيان أن حرب النظام حق على هذه الأمة» تأليف محمد بن عبد القادر الكردودي الفاسي[15] ، من منشورات المطبعة الحجرية الفاسية من 1303 / 1885 : 111 ص . فينوه المؤلف بالنظام النيابي في أوربا وتركيا ، ليلوح إلى الرغبة في تحقيقه بالمغرب ، وهكذا يقول : «والروم لعهدنا وكذلك الترك فيما يبلغنا : قصروا الشورَى على أربعين رجلا ، فلا يبرم أمر عندهم إلا إن صدر عن رأيهم وإشارتهم ، وتسمى هذه الجماعة بالكرطي»[16] .

الثانية : بعنوان «بشارة تسر الناظرين ، على حديث لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين» تأليف محمد دعي ماني بن محمد الصنهاجي الفاسي[17] : من مخطوطات الخزانة العامة رقم 183ك : في نسخة — ثانية محفظة — كتبها المؤلف بخطه عام 1305 / 1886 .

وهو يشير إلى التنظيمات التي نادَى بها السلطان العثماني عبد المجيد الأول باسم «خط كُلخانة» و«خط همايون» ، ثم يقارن بينهما وبين قانون الحرية الغربية ويقول[18] :

(13) المصدر والطبعة 266/4 .
(14) المصدر والطبعة 279/4 ، وفي تفسير تضاعف حبات القمح في بيوت الشطرنج يرجع إلى ترجمة الصولي الشطرنجي من «وفيات الأعيان» : المطبعة الميمنية بمصر 508/1 — 510 .
(15) ترجمته في «سلوة الأنفاس» 333/2 .
(16) «كشف الغمة» ص 46 .
(17) ترجمته عند ابن ابراهيم في «الإعلام» : المطبعة الملكية 7 / 210 — 212 .
(18) ص 63 .

«وليس هذا القانون المذكور هو القانون الذي أحدثه السلطان عبد المجيد خان العثماني رحمه الله ، وأحضر كبراء الدولة والتزمه هو وإياهم ، وحلفوا على عدم الخروج عنه ، وكتبوا به إلى علماء الآفاق ، فأنزلوا خطوطهم عليه بالتسليم والقبول ، وبسببه نجت دولة العثامنة ، واستفحلت وعظمت شوكتها ، بعد أن كان تخللها فتور :

فإن هذا لا ينكر ، لأن مبناه على حفظ الكليات الخمس التي أجمعت عليها الملل ، وهي النفس والمال والعرض والدين والنسب ، وغايته أنه عمد إلى مسائل الشريعة وقواعدها ، وأمور السياسة العقلية والنقلية ، ولخص الكل وهذب ، ورتب على كيفية مخصوصة قانونية ، ليسهل العمل بها ، وليكون كل واحد من الرعية ومتصرفي الدولة على بصيرة مما يلزمه في دينه ودنياه ، وماله وما عليه ، لا ينجو مما عليه ، ولا يخاف على ما هو له» .

وهنا يعقب المؤلف بفقرة تلوح إلى حاجة المغرب لإجراء مثل التنظيمات العثمانية ، وهو يعرض ذلك في خطاب يتوجه إلى عموم الدول ، والمقصود - بالذات - هو المغرب ، وهكذا يقول التعقيب :

«إذ لا شيء أصلح للدول ، وأدعَى للراحة وقلة الشغب : من ترتيب الأمور ، وإحداثها بأسبابها ، بحيث يعلم الواقف أنه مهما وجد السبب إلا ويوجد المسبب ، لا يمكن تخلف ذلك بحال ، لا فرق فيه بين الشريف والمشروف ، والقوي والضعيف ، والغني والفقير ، ولاشيء أفسد من إبقائها «الدول» مهملة ، عرضة للآراء والأهواء» .

* * *

4 - وقد لمع إلى جانب العلماء فريق الرياضيين والفلكيين ، وبحكم تخصصهم صاروا يتجهون إلى الجانب العلمي من النهضة الحديثة ، فأفادوا من بعض المؤلفات والمخترعات الأوربية في المادتين .

ومن نماذج ذلك الأوضاع المغربية في الأعمال اللوغاريتمية ، ويبلغ عدد المعروف منها عشر مؤلفات دونها عشرة معاربة ، حيث اقتبسوا - فيها - من الجداول اللوغاريتمية الفرنسية والإنجليزية ، ومن كتاب الجامع الإسباني ، فضلاً عن

زيج لالاند : الفلكي الفرنسي اللامع ، مع بعض المؤلفات المعربة .

ومن جهة أخرى : أفاد الفريق - المنوه به - من الجهازات الحديثة التي استحضرت للمغرب خلال القرن 19 ، وفيها القوس الأفرنجية المعروفة باسم «سكستان Sextent »، والألة الحسابية «أريتموميتر Eritmométre ثم «مقياس جنتر» وصار يعرف - في المغرب - باسم «الركلة العجمية» .

وإلى هؤلاء : نشير إلى قلة من مزدوجي اللغة الذين نبغوا - بالمغرب - خلال هذا القرن ، وهم الذين اضطلعوا - مع غيرهم - بتعريب «زيج لالاند» تحت إشراف السلطان محمد الرابع ، كما أنجز بعضهم - على حدة - ترجمات للتعريف باستخدام بعض الأجهزة والجداول الفلكية .

* * *

5 - بقي أن نشير إلى مجهودات الدولة في الاقتباس من هذه الحضارة ، وذلك ما يبرزه إلى الميدان التطبيقي مبادرات العاهلين العلويين : محمد الرابع والحسن الأول ، وكانت تتجه - بالدرجة الأولى - إلى تحديث النظام العسكري ، وتوجيه البعثات إلى أوربا ، وقليلا إلى المشرق العربي .

وهناك دراسة تستوعب هذه المبادرات الرسمية ، ومعها نشاط فريق الرياضيين والفلكيين ، وذلك ما يطرح على هذا العرض عدم الدخول في التفاصيل ، والإشارة بالرجوع إلى المصدر المختص[19] .

* * *

6 - ننتقل - الآن - إلى طبقة التجار ، وقد كان عدد منهم يمثل عنصرا هاما في نقل مباهج الحضارة الحديثة إلى المغرب : عن طريق أوربا أو المشرق الإسلامي ، بما كان لهم من المعاملات التجارية ، والمخالطات الشخصية مع قارتي أوربا وآسيا ، وهي ملاحظة يسجلها الرحالة التونسي محمد بيرم الخامس[20] خلال النصف الثاني من القرن 19 ، فيقول عن المغاربة :

«ولهم اليد الطولى في التجارة ، بحيث إن تجارة داخل المملكة - أعني غير

(19) «مظاهر يقظة المغرب الحديث» موزعا ذلك بين بضعة أبواب من الجزء الأول .
(20) «صفوة الاعتبار ، بمستودع الأمصار والأقطار» 1/62 - 63 .

المراسي التي على البحر — هي بيد الأهالي ، ويرسلون منهم إلى أقاصي الممالك لمعاطاة الأشغال التجارية ووصلها بمملكتهم ، حتَّى لا تكاد تجد مدينة شهيرة للتجارة في إحدَى قارات أوربا وآسيا وأفريقيا : إلا وفيها من تجارهم من له مزيد الرواج والثروة ، ولهم براعة في التجارة يناكبون بها الأورباويين» .

والغالب أن التجار وكبار الموظفين : هم الذين يشير لهم الناصري[21] في ختام عروضه عن دولة محمد الرابع ، وهو يبرز ذلك في فقرة قصيرة وعميقة يقول فيها «ولاحت على الناس سمة الحضارة الأعجمية» .

وقد عاش عدد من هؤلاء التجار إلى مطلع القرن العشرين ، فكان تجار فاس — بالخصوص — في مقدمة المتحمسين لاجراء الإصلاحات الكبرَى التي نادَى بها السلطان العزيز ، وكانت تستهدف تحديث المواصلات ومد السكة الحديدية ، وإصلاح المواني والجمارك ...[22]

* * *

وإلى هنا يكون هذا التدخل قد قدم ملامح عن رؤية المغاربة لمعطيات المدنية الجديدة ، وهي نماذج تخفف — إلى حد كبير — من أحكام العزلة التي تطلق — جزافا — على مغرب القرن التاسع عشر .

ومع ذلك سيستمر طرح التساؤل : لماذا لم تتطور هذه اليقظة إلى واقع الإصلاحات الكبرَى : في أنظمة الحكم والأشغال العمومية والتعليم ...

وفي هذا الصدد يبرر المعنيون بالأمر هذا الركود بسبب كان له وزنه في إبانه ، وهو التخوف من أن يواكب الإصلاح تدخل أجنبي يعصف باستقلال البلاد ، ثم يقضي على الأخلاق والأعراف الوطنية ، ويستند أنصار هذا الرأي إلى الاعتبار بما صارت إليه حالة الأمم التي قادتها عمليات الإصلاح إلى الوقوع في شرك الحكم الأجنبي .

وقد كان الناصري[23] يأخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار ، فيستنكر اقتراح بعض

---

(21) «الاستقصا» 233/4 .

(22) «مظاهر يقظة المغرب الحديث» : الطبعة الثانية 13/2 .

(23) «الاستقصا» 254/4 .

الدول لإصلاح وسائل المواصلات بالمغرب ، ويعقب قائلا :

«...وإنما النصارَى أجربوا سائر البلاد ، فأرادوا أن يجربوا هذا القطر السعيد الذي طهره الله من دنسهم» .

ونفس الاتجاه سارت عليه سياسة الحسن الأول ، فيشير ابن زيدان[24] إلى عروض أجنبية للإصلاحات ، ثم يعلق على الرد الحسني عليها ويقول : «وكل هذا كان اتقاء لما يؤدي إليه ذلك من التدخل الأجنبي ، والتنافس الدولي» .

على أنه ينبغي أن لا ننسَى مبادرات الحسن الأول في توجيه البعثات التعليمية إلى أوربا ، وقد كانت الغاية منها هي إسناد الإصلاحات التنظيمية إلى أعضائها ، حتَّى يكون المباشر للإصلاح أيد مغربية[25] بعيدة عن التدخل الخارجي ، غير أن وفاة العاهل المنوه به ، جعلت الحركة التجديدية تتوقف أيام حجابة احماد ، لتحاول الانبعاث في مطالع القرن العشرين ، وهو موضوع جدير بالدراسة على حدة ، والله – سبحانه – ولي التوفيق .

(24) «إتحاف أعلام الناس» 501/2 .

(25) «تاريخ المغرب» للمرحوم محمد بن عبد السلام ابن عبود ، المطبعة المهدية بتطوان 100/2 – 101 .

ملحق

يبرز رؤية تاجر مغربي لسياسة أوربا التوسعية من خلال رسالة – في صياغة مهلهلة – بعث بها إلى السلطان الحسن الأول الحاج عبد الواحد التازي التاجر ووكيل المغرب بمصر وما إليها .

الحمد لله **نعم سيدي**

فليكن في شريف علم سيدنا ـ أدام الله مجده وعلاه ـ أن قد بلغنا بأن الفرانسيس ـ دمره الله ـ خرج من سنكَّان لجهة تمكتوا ، وأخذها بحيلة حيث جاءهم على غفلة ، وكانوا تقاتلوا معه ـ سابقا ـ وأخذ الله بيدهم وقهروه ، نصرهم الله على القوم الكافرين ، وعدو الله قصده الخروج في تلك الجهة لمشاركة البر والتداخل منها خيب الله أمله ، وكلما يمشي يمد السكة الحديد ليتبعونه بمهات الحرب أهلكه الله ، ومرارا توجه لفجيج وعين الشعير فيقهرونه المجاهدون ، ولم يعرف يسلك من تلك الطريق ، فتوجه لهذه الجهة عسَى أن يدرك قصده ، ربنا يخذله ويهلكه بقدرته ، ويسلط عليه عدوا أقوَى منه ، بجاه مولانا رسول الله .

فإن اقتضَى نظر سيدنا أن يبعث لجميع قبائل تلك الجهة يكونون على حذر وبصيرة منه ، وأن يدافعوه ويقاتلوه إن جاءهم على غفلة ، ويمدهم سيدنا بما يحتاجون إليه من الدراهم وآلة الحرب ليكونوا مجتهدين في الحزم : مثل أعراب جكنا وشنكيط وبنو محمد وعبد الله وسالم وغيرهم ، وأن يكونوا على بال من العدو ويستعدوا له إتباعا لقول الله تعالى ، وسيدنا يطالع كتاب الدسولي وما نقله في هذا الباب .

وإن اقتضَى نظر سيدنا أن يمدهم ـ على سبيل السر ـ بدراهم وقوت : صدقة ، ولأجل مقابلة العدو ، وإعانة للمجاهدين الذين يدافعون العدو عنا وعنهم أخذ الله بيدهم ، وينبهم بعدم دخول أحد غريب لبلدهم ، لربما يدخل بلدهم الكافر ويقول إنما تابع لمن يقاتله وهو حيلة ، وإن قاتلوه مثل الصبنيول ودافعوه عنا

وعنهم ذاك من فضل الله ، جاءت لنا في الدراهم ربنا يخلفهم ، فلو ما قاتلوه وردوه لكان زاد في الدخول ، ولكن ببركة سيدنا ورضاء الله علينا ما بلغ مراده ، فسيدنا يعمل اللطيف وقراءة سيدي البخاري كل يوم يدعون ويتضرعون إلى الله .

ولا يخفَى على سيدنا بأن الكفار لما يملكوا ذراعا يمدون فيه سكة الحديد ليملكونه ، مثل ما فعلوا بتونس : خرجوا يتبعون الذين يخاصمهم حتَّى دخل تونس على غفلة ، ووقف على باب دار وليها وحاكمها ، فقال له يقبل هذا الشرط : إنه يكون تحته وإلا يقبض عليه ، فما نفعه إلا قبول قوله ، ربنا يحفظنا من هذا الكافر .

فينبغي أن نكون ببال من العدو في كل جهة ، ولم نغفل عليه مثل غيرنا ، ولا نصدقه لقول الله تعالى : «ولا تومنوا إلا لمن تبع دينكم» ، أدام الله لنا وجود سيدنا الذي بوجوده يدفع هذا الكافر بالتي هي أحسن .

ولا يخفَى على سيدنا بأن الكفار يمدون أيديهم ، فإذا وجدوا من يقوم معهم على ساق الجد رجعوا ، وإلا يزيدوا قوة واستعدادا ، ربنا يخيب أملهم .

وقد خرج الكافر من جهة البحر ليحضر له جميع ما يحتاج إليه ، حيث المراكب موجودة عنده ينقل فيها جميع المهات وما يحتاج ، وتداخله سنگان بدفع الدراهم للكبراء ، والقتال مع الصغار ، وإن لا سمح الله ودخل من ذلك الجهة يبطل مدخول الصويرة وغيرها ، حيث تلك الجهة تنفع المراسي ورعية سيدنا ، ويدخل مال له بال من تلك الجهة ، والنظر لمولانا .

وإن رام أن يبعث لجميع رعيته مع أحد من طرفه مثل بنعيش ، يكلمهم ويوصيهم ، ويأمرهم بمدد جيرانهم سراعا يستعينون به لوجه الله العظيم حيث استغاثوا بسيدنا ، فلو بقي لهم الدراهم يبقوا يقاتلونه عشر سنين .

والنظر لمولانا أدام الله وجوده ومجده وعلاه ، آمين ، والسلام .

في 10 رمضان المعظم عام 1311 .

خديم المقام العالي بالله
الحاج عبد الواحد التازي
وفقه الله بمنه
(خزانة خاصـة)



المائدة الثانية

برئاسة الأستاذ سعيد بنسعيد

جامعة محمد الخامس ـ الرباط

تنظيمات إصلاحية في المغرب

ـ أ. أحمد شحلان : محاولة إصلاح التعليم اليهودي في المغرب في القرن التاسع عشر ودور مدارس الإتحاد الإسرائيلي في أوضاع ما قبل الحماية .

ـ أ. محمد الأمين البزاز : الإصلاحات والمشكل الصحي في مغرب القرن التاسع عشر .

ـ أ. علي المحمدي : سياسة الإصلاح في القبائل الهامشية ـ نموذج سوس الأقصَى (1881 ـ 1884) .

ـ أ. علال الخديمي : مجلس الأعيان ومشروع الإصلاحات الفرنسية بالمغرب سنة 1905 .

محاولة إصلاح التعليم اليهودي في المغرب في القرن XIX (*) ودور مدارس الاتحاد الاسرائيلي في أوضاع ما قبيل الحماية

الأستاذ أحمد شحلان

جامعة محمد الخامس — الرباط

يتكون العنصر اليهودي في المغرب من مجموعتين كبيرتين :

المجموعة الأولى : يهود وجدوا في المغرب قبل الإسلام . وجاءت المجموعة الثانية في دفعتين كبيرتين ، القسم الأول : اليهود الذين قدموا بعد الفتح العربي إلى المغرب ، والقسم الثاني : يهود اسبانيا الذين تركوا هذا البلد عندما تركها المسلمون في نهاية القرن 15 [1] .

وقد حاولت كل مجموعة المحافظة على بعض ميزاتها ، إلا أنهم بعد أن انتشروا في أماكن عديدة من أرض المغرب ، امتزجت عاداتهم وتقاليدهم ، وكان اثر الحضارة العربية في المجموعة الأخيرة أكثر قوة ، وهذا أمر هيأها للريادة الفكرية

(*) قبل أن نبدأ البحث في هذا الموضوع، كنا ننتظر ان لا يتعدى ورقات، ولكننا وجدنا انفسنا في الأخير امام بحث طويل ومعقد وشائك وضعنا في قلب مشاكل المغرب في سنوات ما قبل الحماية. فظهر لنا ان ننشر منه ملخصه فقط، تاركين الاحصائيات والأوضاع السياسية المحيطة به والمشاكل الكبرى، على ان ننشرها في موضوع شامل لا يسمح حيز أعمال هذه الندوة بالخوض فيه.

(1) IS. D. ABBOU, Musulmans Andalous et judéo-Espagnols Casablanca, 1953, p.277.
H. ZAFRANI. Mille ans de vie Juive au Maroc, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983, p.129
דוד סיטון :קהלות יהודי ספרד והמזרח בעולם בימינו
ירושלים ،1974 ص.129. (يهود الأندلس والشرق في العالم في عصرنا).

والتجارية[2]. لقد حافظ يهود المغرب على معتقداتهم الدينية، مع ايمان عميق بالتلمود والزهر، مما اكسب عقليتهم ميزات امتازوا بها دون غيرهم.

وكان التعليم الديني سببا في اندماج المجموعتين الكبيرتين، وقد انقسمت مؤسساته إلى :

1 — ا) أصْلاَ أو الحِدِرْ[3] חדר ، ويشبه الكتّاب عندنا.

ب) تَلْمُودْ تُورَهْ[4]، وهدف هاتين المؤسستين تعليم الطفل الحروف كتابة وقراءة، والحركات ثم حفظ نصوص من التوراة والصلوات المتعددة، فقراءة التوراة فهما وشرحا وترجمته (من العبرية إلى الدارجة) قراءة التفاسير، خصوصا تفسير راشي[5] والتلمود[6]. ويبدأ الطفل التدريس عادة في سن الثالثة في

---

(2) Mille ans.. p.123

(3) اطلق يهود المغرب لفظة «أصْلَا» على مكان تعليم الأطفال، لأن أصل التعليم كان يتم بالبيعة والبيعة كانت أيضا تسمى عندهم «أصْلَا» أي مكان الصلاة، وظل هذا الاسم يطلق سواء كان التعليم بالبيعة أو في دكان أو غرفة. وتذكرنا هذه التسمية بالمْسِيد التي هي تحريف للمسجد. اذ به كان الأطفال يتعلمون في الاصل، ولذلك أصبحت تطلق اللفظة على مكان تعليم الأطفال سواء كان مسجدا أو غيره. اما كلمة «حِدِر» ومعناها بالعبرية : الغرفة، فهي من أصل الشكنازي (يهود أوربا الشرقية) أي هي التسمية التي أطلقها يهود أوربا الشرقية على مكان تعلم أطفالهم، ثم شاعت فيها بعد، واستعملت عند يهود المغرب أيضا.

(4) ترجمتها الحرفية : دراسة الشريعة، وهو بناء عام تسهر عليه الجالية، يضم مجموعة غرف، يسير كل غرفة معلم يتقاضى اجرته من المجموعة (الجلية) وتلاميذ هذه المؤسسة هم عادة من الفقراء والايتام والفرق بين اصْلَا أو الحِدِرْ وتلمود تورة، ان الاباء هم الذين يؤدون أجرة تعليم ابنائهم في الأول، وتؤدي المجموعة في الثاني، نظرا لفقر التلاميذ، وقد استعمل الاسمان معا فيما بعد دون تفرقة، خصوصا بعد الحماية، حيث أصبحت هذه المؤسسة عصرية ومنافسة لمدارس الاتحاد الاسرائيلي.

(5) راشي : مختصر اسم الحبر شلمه بن يسحق (1040 — 1105) وكان من شراح التوراة والتلمود الكبار عند اليهود. وقد اشتهر له تفسيره المعروف بتفسير راشي، انظر:
נתן צבי פרידמן ארצר הרבנים תלאביב (צשל"ה)
(معجم الأحبار)، ص 382، رقم 18468.

(6) يوجد تلمودان، تلمود بابلي وتلمود يروشليمي. والتلمود هو كتاب الارث الشفوي اليهودي الذي خلفته الاجيال وكان في الأصل تفاسير على التوراة تناقلتها الأجيال شفويا، وهو بالعبرية والارامية ويتكون من قسمين هما المشنة والجمارى. وموضوعه أ — التشاريع والقوانين اليهودية ب — الاخبار والاساطير التي تجمعت على مدى القرون فأصبحت جزء من تاريخ بني إسرائيل.

الظروف العادية إلى سن الرشد الديني (13 سنة)[7] .

2 — يشف ישבה أو التعليم العالي : وفيه تعمق دراسات التلمود والتوراة ، وتقرأ الكتابات الأخرى مثل المدرشيم والزهر[8] والتفاسير المتعددة ويؤمه الديانيم (قضاء واحبارا) أو الأشخاص الذين يريدون أن يكرسوا حياتهم للدرس والنظر ، ويسمون «تلميدِيمْ حَخَمِيم» ، أي المتعلمون أو العقلاء ، ولم تكن الدراسة محددة بسن معين أو بعدد من السنين ، ولم يكن في هذه الدراسات عناية بالمؤلفات الفكرية الفلسفية ، وهذا أمر جعل يهود المغرب يومنون كثيرا بالغيبيات ويعتقدون في المعجزات ...[9] .

لقد كان هذا التعليم عاما تقريبا ، ولكن ما أن يبلغ التلميذ بداية العقد الثاني من عمره حتَّى يغادر التدريس ليلتحق بالأعمال المهنية التي كان يشتغل بها أبوه ، بالرغم من اجبارية استمرارية التعليم حتَّى سن البلوغ التي كان الاحبار يحرصون على تنفيذها ، ولم تكن هذه الاستمرارية متيسرة إلا لابناء الطبقة الموسرة ، وهؤلاء كانوا يختارون معلمين لأبنائهم[10] ، ولم يكن هذا التعليم هدفا لذاته ، بل كانت أهدافه تنحصر في اعداد الفرد ليقوم بواجباته الدينية لنفسه أو خدمة لأبناء جلدته ، وقد لخص هذه الفكرة S.D. Goïtein حيث قال : «كانت غاية التعليم والدرس البيعة وتقوم بها البيعة من أجل البيعة»[11] .

---

(7) انظر وصفا لـ «أصْلَا» فاس في L. Brunot et E. Malka, textes judeo-arbes de Fes, Rabat, 1939, p.46-57

(8) المدرشيم : دراسة النصوص التوراتية دراسة معمقة تأويلية تتناول النص تناولا يتجاوز المعاني الظاهرية المعتمدة على التراكيب اللغوية الفوقية.
والزهر أو (كتاب الأنوار) كتاب سلك فيه مؤلفه أو مؤلفاه المناهج «الصوفية» وهو في الأصل تفسير للتوراة، وقد نسب الى الربي سيمون بن يوحاي وابنه اليعزر، انهما ألفاه في ثلاث عشرة سنة (في القرن 2 ب.م) ويقال بأن موسى ليون الاندلسي هو الذي اكتشفه في القرن 13م. ويعتقد بانه هو مؤلفه الحقيقي، وذلك لأن محتواه يكاد يكون هو محتوى الفكر اليهودي في العصر الوسيط.

(9) H. ZAFRANI. Pédagogie Juive en terre d'Islam., Paris, 1969, p.43 — Pierre FLAMAND, Quelques manifestations de L'esprit Populaire dans les Juiveries du Sud-Marocain, Casa, (1958)

(10) Pedagogie.., p.43

(11) Mille ans., p.61

=

لقد ظل الحال على هذا الأمر إلى منتصف القرن التاسع عشر ، حيث ظهرت حركة إصلاحية لهذا التعليم ، ولم تكن من داخل المغرب ، ولم تكن أيضا لترضي جماعة كبيرة من اليهود التقليديين وكانت هدفا لهجوم الأحبار . إنها حركة مدارس الاتحاد الاسرائيلي العالمي l'Alliance Israélite Universelle الذي كان مقره بباريس[12] .

لقد اهتم الاتحاد بيهود الشرق وافريقيا ، وكان هدفه كما تزعم محاضره : تحسين حال يهود هذه المناطق ، لقد أوحَى بفكرة المدارس Piccitto الذي سافر إلى المغرب سنة 1859 حاملا إغاثة لليهود الذين كانوا يعيشون تحت وطأة الأوبئة والأمراض والمجاعات ، واهتدَى إذ ذاك إلى أن نجاة هؤلاء لا يمكن أن تتم إلا بالتعليم . فخلق الاتحاد باقتراح منه أول مدرسة للأطفال بتطوان سنة 1862 ، طنجة 1865 ، الصويرة 1868 ، فاس 1881 ، إعادة فتح الصويرة 1888 ، العرائش 1901 ، مراكش 1901 ، الرباط 1903 ، الجديدة 1906 ، أسفي 1907 ، مكناس 1910 ، سطات 1910 ، صفرو وأزمور 1911 .

بالنسبة للبنات تطوان 1868 ، طنجة 1874 ، فاس 1899 ، البيضاء 1900 ، الصويرة ، العرائش ، مراكش 1901 ، الجديدة 1906 ، أسفي 1807 ، مكناس ، الرباط 1910 .

ثم حاول الاتحاد تكوين مهنيين من التلاميذ الفقراء الذين لم يستطيعوا متابعة دراستهم ، فأسس مدرستين للأطفال ، الأولى بطنجة سنة 1873 والثانية في تطوان

= وانظر أيضا : H. Zafrani. Poesie Juive en Occident Musulman, Geuthner, Paris, 1977. p:76
وانظر برنامج هذه المؤسسات ونظامها وتمويلها : Pédagogie p.41 - 43 - 78

(12) Alliance Israélite universelle (A.I.U) وتسمى بالعبرية כל ישראל חברים (كل يسرئل حفريم) : كل سرائيل رفقاء : اسرائيل يد واحدة.
وقد أسس هذا الاتحاد جماعة من اليهود الفرنسيين سنة 1860، وجعلوا مقره بباريس، وأصدروا نداء في سبع فقرات لكل يهود العالم، في شهر يوليوز من السنة المذكورة، وما لبث ان انشأ له فروعا في انحاء كثيرة من العالم، وأصدر مجلة واسمها Bulletin de L'A.I.U. وقد اعتمدنا في بحثنا هذا المصدر، وجعلناه أساسيا، وذلك لأنه كان يتتبع نشاطات الاتحاد بتفصيل ودقة، وقد استعملنا بالخصوص اعداد ما بين 1863 و 1913. وسنحيل على هذا المصدر في الحواشي بما يأتي : محاضر أو جلسات أو تقارير.

سنة 1874 ، وبالنسبة للبنات في تطوان 1892 والبيضاء 1909 ذكورا وإناثا ثم في باقي المدن الأخرى[13] .

كان البرنامج التعليمي محليا حتّى 1882 ففرضت اللجنة المركزية للاتحاد مقررا عاما يطبق في كل مدارسها ، ويحتوي هذا البرنامج اللغة الفرنسية لغة تعليم ، واللغة الانجليزية والاسبانية والإيطالية والحساب والهندسة والفيزياء والكيمياء ، بالإضافة إلى العبرية نحوا وتوراتا ، والتاريخ المقدس ، والتاريخ العام ، والجغرافية واللغة العربية[14] .

بالإضافة إلى مواد قد يضيفها المدرسون المحليون ، كما قررت برنامجا مهنيا (5 سنوات) يتلقى فيه المتعلم التعليم عند أصحاب المهن ، ويتقاضى أجرا شهريا بين 4 و8 فرنكات مع اللباس ووجبة الغداء ، يتمم بدروس ليلية تعطى فيها مبادئ الرسم والحساب والهندسة والمحاسبة . أما البنات فيتعلمن الخياطة والطرز والزرابي وأعمال المنزل . وكان بعض هؤلاء يتلقى شهادة يسلمها له رب العمل كما كان في مدرسة طنجة مثلا ، وقد أرسلت اللجنة Comité بعض التلاميذ إلى مدارس مهنية في باريس أو في بوردو . وأرسلت آخرين إلى المدرسة الفلاحية بيافا أو بتونس .

ونظرا لأن الكثير من التلاميذ الذين تابعوا في هذه المدارس ينقطعون لأسباب الحاجة أو العمل[15] ، فقد شجع الاتحاد على خلق جمعية القدماء ، وذلك لمتابعة التكوين والدرس ليلا ، كما حث على تنظيم محاضرات تتناول الجوانب الحياتية والحضارية والمهنية التي تساهم في توسيع آفاق هذه الطبقة وآفاق عائلاتها ، محاولا

---

(13) وضعنا في الأصل جداول لهذه المدارس مع إحصاء لعدد الأطفال زيادة ونقصا حسب السنوات والأوضاع الاجتماعية، مع المصاريف ومؤسسات التمويل، وعدد المتخرجين .. الخ. وقد ارتأينا ترك نشرها إلى أن تنشر مع البحث الكامل كما أشرت في بداية البحث (ص 1).

(14) اقترح رئيس لجنة الاتحاد ببغداد ادراج العربية في مقررات الاتحاد في كل مدارسه الموجودة في البلدان العربية وفي المدرسة الاعدادية التي مقرها بباريس، مع تنظيم دورات يرحل فيها المدرسون إلى بيروت لتقوية لغتهم العربية، ورغم موافقة اللجنة المركزية للاتحاد بباريس على هذا المطلب فانه لم يطبق وظلت اللغة العربية غائبة عن المقرر خصوصا في المغرب باستثناء فترات قصيرة. انظر محاضر الاتحاد 1 سبتمبر 1876، ص 31.

(15) محاضر 1879، ص 34

أن لا تتطرق هذه المحاضرات إلى أي موضوع يثير حساسيات عرقية أو سياسية[16] أو دينية كما زود المدارس وهذه الجمعيات بمكتبات[17] ، وشجعهم على الكتابة في مجلة مدارس الاتحاد التي أسسها سنة 1900[18] .

وجرت العادة على أن تراقب هذه المدارس لجنة محلية خاصة تنتخبها جالية كل مدينة[19] . كما كان المديرون يبعثون تقارير خاصة مع دفاتير التلاميذ إلى اللجنة المركزية ، وكانت اللجنة المركزية[20] نفسها تبعث مفتشين إلى مدارس المغرب دوريا[21] كما أنها كانت تتلقى تقارير ممثلي الدول ، مثل قنصل اسبانيا Ramon Lon الذي كلفته اللجنة الإدارية بلندن Board of Deputies of London بتهييء تقرير عام عن مدرسة تطوان[22] .

---

(16) محضر 1902، ص 126. وقد عرض المشروع المحاور التي يقترحها الاتحاد في هذا المحضر.

(17) محاضر القسم الثاني 1883، ص 30.

(18) محاضر 1901، ص 122.

(19) أطلقنا كلمة جالية على يهود المغرب (Communauté) وقد اعترض الأستاذ لفي شمعون (استاذ اللغة الاسبانية بكلية الاداب الزباط) على هذه التسمية محتجا بان يهود المغرب كانوا بالمغرب منذ ازمان. وقد استعملت اللفظة كما يستعملها اليهود انفسهم لأن البعض منهم تناسى أصلها والبعض منهم كان يستعملها قصدا خصوصا المتزمتون دينيا، لأنهم يرون ان الديانة اليهودية لا يمكن ان تتم الا على أرض فلسطين، ونحن لا نهتم بهذا الرأي الاخير، ولكننا نستعملها في مقابل اللفظة العبرية קהל (قهل)، الجمهور أو الجمع لأن كثيرا من المؤلفين اليهود استعملوها في كتبهم بهذا المعنى كما استعملها مؤرخونا العرب في حديثهم عن جماعات اليهود الموجودة في بلد من البلدان. انظر كتاب

א.ש הלקין , אלמחצרה ולמדאכרה , אורשלים תשל"ה

المحاضرة والمذاكرة، وقد استعمل المؤلف «الجالية» في هذا المعنى ص 30.

(20) جلسة 10 أبريل، 1872.

(21) مثلا التفتيش الذي قام به الحبر الأكبر، Charleville حبر وهران، بمدارس المغرب (جلسة 11 أكتوبر 1871، ص 73).

(22) انظر تقرير Ramon Lon قنصل اسبانيا ونائب قنصل انكلترا في محضر 9 ماي 1872، ص 141 — 144 ومن هذه الفقرة : «Surtout en ce qui conserne les enfants qui seront appelés par l'instruction et l'éducation qu'ils reçoivent, à changer les mœurs et les coutumes barbares de ces tristes pays».

وكان مدير المدرسة نفسه يرفع تقارير عن المدرسة إلى هذا القنصل (جلسة 14 يبراير 1872، ص 91).

وكان يؤطر هذه المدارس خريجوها أو متخرجون من المدرسة الإعدادية التي أسسها الاتحاد في باريس سنة 1867 لتكوين معلميه[23] . كما كان يؤطرها معلمون محليين وأحبار وأساتذة من اسبانيا وانجلترا .

وكانت تجرى الامتحانات دوريا في كل المواد ، ويحضرها بالإضافة إلى العاملين في المدرسة ممثل الاتحاد وممثلون عن الجالية وهيئة الأحبار ، وممثلو الدول بالمدن الساحلية .

ويساهم في التسيير المادي لهذه المدارس :

1 — الاتحاد الاسرائيلي العالمي ، 2 — الصندوق المحلي للجالية ، 3 — مؤسسات أجنبية مثل :

1) اللجنة الادارية بلندن : Board of Deputies of London

2) المؤسسة الانجليزية واليهودية بانجلترا Anglos-Juwish Association

3) الهيئة المركزية ليهود فرنسا[24] Consistoire Central des Israëlites de France

4) أجرة التدريس بالإضافة إلى عطاءات وهبات ومساهمة من مؤسسة تلمود توره بتطوان ، وصندوق الفقراء .

ويصرف هذا التمويل في أكل ولباس التلاميذ الفقراء وأجرة المدرسين والعاملين وكراء أماكن التدريس وكل ما تقتضيه هذه العملية .

وقد دعا الاتحاد إلى خلق صندوق خاص بالتقاعد لحماية موظفيه[25] .

ما هي النتائج التي حققتها هذه المدارس ؟ وما هو المستقبل الذي هيأته لروادها ؟

---

(23) تدوم مدة الدراسة بهذه المدرسة أربع سنوات، وكانت تستقبل التلاميذ من بلدان مختلفة بعد ان تختارهم اللجن المحلية، فيتابعون على نفقة اللجنة المركزية، وكان من بين تلامذة هذه المدرسة ثلاثة من المغرب سنة 1885 (انظر محاضر 2 — 1884 و 1 — 1885.

(24) جاء ذكر هذه المؤسسات في كل المحاضر (قسم المداخيل والمصاريف).

(25) اثير موضوع هذا الصندوق في الاجتماع العام المسجل بمحضر القسم الأول 1883 ص 33 وقد بلغ رأس ماله سنة 1895 تسعين الف فرنك.

سبق أن قلنا بأن الكثير من التلاميذ كان يترك المدرسة مبكرا ليشتغل لكسب قوته ، أو لمساعدة أسرته باحثا عن دخل ، أو بالمساعدة الفعلية في التجارة والمهن ، كما توجه البعض منهم إلى المهن المختلفة التي اختارها دون متابعة الدراسة ، واشتغل البعض ، في المؤسسات الأجنبية أو داخل قنصليات أو ممثلا لدور تجارية أجنبية ، ومنهم من اشتغل بالتعليم ، وهاجرت مجموعة منهم ، خصوصا من خريجي مدرسة طنجة وتطوان ، إلى الخارج[26] .

برغم هذه الجهود التي بذلها الاتحاد ، فإنه لم يستقبل لدَى الغالبية من يهود المغرب بالترحاب ، إذ رأوا فيه بداية الطريق نحو الانسلاخ عن اليهودية الحقة ، والابتعاد عن التقاليد التي حافظ عليها هؤلاء اليهود ، وقد تزعم هذه المعارضة الأحبار الذين رأوا في هذه المدارس ، بالإضافة إلى ما سبق ، خطرا على مواردهم المادية[27] كما رفض الأغنياء المساهمة في التمويل المحلي لهذه المدارس[28] ، وقد أقلق هذا العمل اللجنة المركزية بباريس بعد أن رفع إليها سكرتير اللجنة والقنصل الفرنسي Baumier تقريرا في هذا الموضوع[29] وقد رفضت أيضا ، خصوصا في البدايات ، بعض اللجن المحلية بعث التلاميذ إلى المدرسة الاعدادية بباريس[30] . لقد كان هذا الموقف بداية صراع جعل الاتحاد يهاجم المدارس العتيقة مهاجمة عنيفة ويصفها في كل تقاريره وصفا شنيعا ، كما هاجم الأحبار ورماهم بكل أنواع الجهل والتخلف والتعصب . والبلاهة ، واقترح في كثير من المناسبات دمج هذه المدارس في مدارسه كما فعل في الصويرة[31] .

---

(26) انظر مثلا تقرير جوزيف هلقي لدى هيأة اللجنة المركزية في القسم الأول من محاضر الاتحاد 1877، ص 64.

(27) كان اليهود يطلقون على هذه المدارس (إشكويلة)، المدرسة بالاسبانية، وقد قرب الاحبار المعارضون هذه اللفظة إلى العبارة العبرية אש כלה (اشكله) اي ناركلها. Pedagogie, p.105 et Mille ans. p.76

(28) محضر 12 غشت 1869، ص 62.

(29) محضر 9 يناير 1867، ص 4.

(30) محضر 25 ماي 1867، ص 16.

(31) محضر 84 — 1885، ص 44 وما بعدها

צבי שרפשטין , תולדות החנוך בישראל , ירושלים 1965 (تاريخ التربية في إسرائيل) ص 114 — 115.

الهدف من هذه المدارس .

تُقدم لنا الفقرة الأولى والثانية من البند الأول من قانون الاتحاد ، بعض هذه الأهداف .

1 — العمل في كل مكان عن التحرر والتقدم المعنوي لليهود .

2 — تقديم سند فعال إلى الذين لا يعانون مما يعانون إلا لأنهم يهود[32] .

لقد وجه هذا التحديد أهداف المدرسة كما وجهتها معطيات أخرى دولية وظرفية . فتأسيس هذه المدارس في أماكن معينة هي تطوان وطنجة والصويرة والبيضاء والرباط والجديدة ، كان له مغزى[33] إذ تعتبر هذه المدن أبوابا للمغرب ، وهي بالتالي شريان تجاري يربط المغرب بدول ما وراء البحار[34] وهذا الاختيار يؤكد ما كان لليهود من دور أساسي في العلاقات التجارية سواء على المستوَى الرسمي أو على مستوَى الأفراد[35] وبالتالي فلا غرابة إذا رأينا كثيرا من موظفي القنصليات في المدن المذكورة يهودا وبعضهم كانوا قناصل فعلا[36] .

لقد كان هذا الهدف واضحا في أذهان المنظمين والمخططين لهذه المدارس ، لذلك لما تقدم يهود القصر وأزمور والجديدة ومكناس وصفرو وتازة سنة 1906 بطلب إلى الاتحاد لفتح مدارسه في المدن المذكورة ، فإنه رفض بدعوَى أن وضعيته الاقتصادية لا تسمح بذلك ، ولم يفتح إلا مدرسة مدينة الجديدة لأنها كما جاء في المحضر : «على الاطلنتيكي الذي له مستقبل كبير»[37] .

---

(32) كانت هذه البنود تنتشر في الصفحات الأولى من المحاضر.

(33) Juifs du Maroc, identité et dialogue, (Actes du colloque international), Paris, 18-21 décembre 1978, p.176

وسنختصر هذا الكتاب : juifs identité

(34) لهذا كانت العناية باللغات الأجنبية من أكبر هموم الاتحاد

(35) les relations entre juifs et musulmans en Afrique du Nord (19-20 siècles). Actes du colloque international de l'institut d'histoire des pays d'autre-mer abbaye de sémanque - octobre 1978, Paris, 1978 p.110

وسنختصره ب Les relations

(36) juifs identité, p.176

(37) محضر 1906، كما رفض الاتحاد فتح بيتا همدارش (معهد الدراسات) بالرباط. انظر محضر 1 يوليوز 1869، ص 58.

لقد كان للاتحاد آمال في أن يستولي خريجوه على الوظائف والموارد المهمة ، لذلك لم يدع إلى الهجرة بل حث على الإقامة في البلاد ، وجعلها من أهداف مدارسه كما في محاضر سنة 85 — 1886 «يأخذ التلاميذ لغة البلد ويختلطون بباقي سكانه ويندمجون بسهولة»[38] وكما جاء أيضا في محاضر سنة 1895 : «تقوية وتنمية حب الوطن La patrie » . وكما تأكد ذلك في محاضر سنة 1911 (يجب الآن تكييف البرامج لتخريج شباب يقوم بمهامه الجديدة) .

كان من الضروري لهذه الدعوة ، دعوة الاندماج ، أن تحارب الصهيونية ودعايتها بالمغرب[39] . وهذا ما يفسر عدم تطرق محاضر الاتحاد — التي لم تكن تترك صغيرة أو كبيرة في الأحداث التي تحدث لليهود في العالم الا وتذكرها — إلى حادثة دريفوس (Dreyfus) [40] وهي الحادثة التي حركت هرسل ودعت إلى عقد أول مؤتمر صهيوني سنة 1897 .

فهل كان الشباب اليهودي مقتنعا ذاتيا بدعوة الاتحاد الاسرائيلي إلى الاستقرار والاندماج ؟ لقد قنعت الطبقات غير المتمدرسة بوضعها كما هو ، إلا قلة قليلة ،

---

(38) كان المديرون يشتكون من الهجرة في كثير من تقاريرهم مثلا : 2 — 1884 و 1885/1، ص 52 و 1—2/1893، ص 67.

(39) لم تكن الصهيونية في بدايتها تهتم بيهود الدول العربية بل كانت متجهة إلى يهود اوربا (أوربا هي مهدها) ويتجلى هذا في مؤتمرها الأول الذي انعقد ببال بسويسرا سنة (1897 وقد حضره مائتا ممثل من دول أوربا ولم يحضره الا ممثل واحد من البلاد العربية هو ممثل يهود الجزائر.
Juifs Identité, p.180

(40) دريفوس (Dreyfus) ضابط يهودي في الجيش الفرنسي القيادة العليا وقد اتهم في 15 أكتوبر 1894 بالخيانة العظمى وأزيلت منه رتبه العسكرية وسجن في يناير 1895. وقد عرفت هذه القضية بقضية Dreyfus وقد اثارت زوبعة من العنف والمخاصمات السياسية في فرنسا واهتم بها الكبار والصغار ووضعت اليهود في وضع محرج بحيث هاجمتهم الكنيسة والصحافة واثارت موجة من معادات السامية. وهذه القضية هي التي دفعت Zola ليكتب مقاله المشهور إني اتهم j'accuse وقد كان تيودور Theodor Hergel (1860 — 1904) وهو أب الصهيونية الحديثة مراسلا لصحيفة نمساوية بباريس، فجعلته هذه القضية يعيد النظر في معتقداته السياسية إذ كان من دعاة اندماج اليهود، فكتب مشروع دولة اليهود (Etat Juif) وكان هذا الكتيب من اللبنات الأولى في مشروع اسرائيل الحديثة.
Michel de Lombarés : l'affaire Dreyfus. La clef du mystère. Ed. Robert Laffont, 1972.

ولكن رواد هذه المدارس رفضوا هذا الواقع ، خصوصا يهود طنجة وتطوان الذين هاجرت دفعاتهم الأولى إلى الجزائر واسبانيا ، ثم تتابعت هذه الهجرات إلى امريكا اللاتينية : فنزويلا ، البرازيل ، كركاس ، بوينس ايريس ، والولايات المتحدة : نيويورك فيلادلفيا ، حيث كونوا هناك جاليات كبيرة[41] .

وإذا حارب الاتحاد الاسرائيلي والجنرال ليوطي وهيئة الاحبار المحاولات الأولى للحركة الصهيونية في بداية القرن[42] . فإن هذه القناعة الذاتية التي كانت لدَى المتخرجين من المدارس وهي محاولة البحث عن التجديد ، نتيجة للتمدرس ، مهدت الطريق إلى الحركة الصهيونية التي ستنمو في أوساط الشباب اليهودي في العشرينات وفيما بعد .

سبق أن أشرنا إلى أن الاتحاد الاسرائيلي كان يحث في برامج مشروع محاضراته على الابتعاد من الخوض في الأمور السياسية والعرقية ، فهل تم هذا حقا ؟

ألم تكن المدارس (مدارس الاتحاد الاسرائيلي في المغرب) بمنظورها الخاص هي في حد ذاتها لبنة أساسية في الواقع السياسي الأوربي ؟ .

لقد كان المغرب مطمح عدد من الدول خصوصا بعد منتصف القرن 19 . وتجلت هذه المطامح في :

1 — قضايا الحماية[43] ، بدء من الحماية الفردية والجماعية[44] إلى مؤتمر مدريد 1880 .

---

(41) كانت هناك آراء تدعو إلى الهجرة مثل رأي مدير مدرسة طنجة Hirsch الذي لا يرى منفذا للشباب اليهودي الا في مغادرة المغرب والهجرة (جلسة 29 غشت 1871 ص 11) وقد انتقدت تقارير الاتحاد فيما بعد هذه الاراء حيث نجد تقرير الجمع العام سنة 1911 ينتقد ماضي المدارس ويرى انه : «يجب الان تكييف البرامج لتخريج شباب يقوم بمهامه الجديدة» ص 8. انظر أيضا تقارير 1879، ص 32. و 1884/2 — 1885/1، ص 52. وتقرير 1897، ص 67 وتقرير 1905، ص 106.

(42) Juifs Identité. p.182-183

(43) انعقد مؤتمر في شأن الحماية بطنجة 1879 حضره ممثلو القناصل. وقد وردت تفاصيل هذا المؤتمر في التقرير العام II 1880، ص 12 وانظر أيضا محضر 1885 (خاص ص 71 — 72).

(44) juifs identité, p.176. وانظر أيضا كتاب مشكلة الحماية القنصلية بالمغرب من نشأتها إلى مؤتمر مدريد سنة 1880 — الرباط 1977، ص 182 وص. 192.

2 — في محاولة الأوروبيين استغلال مدارس الاتحاد الاسرائيلي والجالية اليهودية المغربية ، وقد تجلت هذه المحاولات في :

1) تقرب كل الدول الممثلة بطنجة وتطوان بواسطة وزراء وقناصل فرنسا[45] واسبانيا وانكلترا وألمانيا وايطاليا والنمسا ، خصوصا قبل مؤتمر الجزيرة الخضراء .

2) في تقرب هؤلاء بالزيارات والتفتيش والهبات ، وبعث التقارير إلى اللجنة المركزية بباريس ، أو إلى المنظمات اليهودية في الدول الممثلة[46] .

3) في الحماية التي وفرها هؤلاء لهذه المدارس .

4) في رعاية مؤسسات فرنسية وانجليزية وايطالية وامريكية[47] .

وقد شعرت السلطات المغربية بهذا الأمر ، فأرادت وضع حد له وذلك بتوفيرها حماية خاصة لهذه المدارس ، فقد بعث الوزير المدني الكلاوي رسالة إلى السلطات المحلية مؤرخة بـ 4 دجنبر 1908 تقول : إن هدف مدارس الاتحاد في مدن المغرب هو تعليم اليهود وتخفيف شقائهم ، وأوصيكم خصوصا بالمعلمين الذين سيأتون قريبا للقيام بهذه المهمة وبالتلاميذ الذين يأمّون هذه المدارس[48] .

---

(45) تمثل حرص فرنسا في استغلال هذه المدارس في شخص ممثلها Beaumier وقد لعب دورا كبيرا في هذا الشأن، وقرن اسمه بكثير من أحداث يهود المغرب ومدارس الاتحاد. فقد كان يبعث تقارير مفصلة عن يهود الصويرة (جلسة 11 نونبر 1868، ص 81. وجلسة 30 يونيه 1968هـ 72) وجلسة 13 دجنبر 1871. كما كان يراقب سير مدرسة الاتحاد عن كثب، وتعددت هداياه للمدرسة، وكان يشترك بنفسه في الجلسات التي تعقدها اللجنة المركزية بباريس (جلسات 11 يناير 1869، ص 1.) وقد اعترفت له الجالية بهذا كما عبرت عن ذلك رسالة الحبر الأكبر للصويرة El-Malak، ونشرت هذه الرسالة في كل الصحف الاسرائلية واليهودية (جلسة 8 يوليوز 1868، ص 71). ولم ينسه الاتحاد حتى بعد انعزاله، فقد جاء نعيه بعد وفاته في 30 يناير 1876.

(46) مثل Piccitto رئيس اللجنة الانجليزية للمدارس و Ordéga وزير فرنسا بالمغرب و Scovasso وزير بريطانيا وايطاليا. و Marphy قنصل فرنسا.
انظر مثلا جلسات 1875/2 و1877/2، ص 33، وبها رسالة مؤرخة بـ 25 أكتوبر 1877 لـ Scovasso.

(47) مثلا، جلسة 14 مارس 1875 ص 9. وقد تكرر ذكر هذه المؤسسات في كل المحاضر.

(48) محاضر 1908 ص 86 — 87.

فهل احترم مديرو هذه المدارس رغبة السلطات ، وتركوا المدرسة في حماية السلطات المحلية ؟ أم أرادوا فصلها وبالتالي فصل تلامذتها عن واقعهم المغربي ؟ وهو واقع مشترك بين اليهود والمسلمين ؟ وبالتالي فما موقف مديري المدارس أنفسهم من القضية المغربية ؟ رأينا سابقا دعوة إلى الادماج لكن أي ادماج ؟ وكيف تمثله هؤلاء المسيرون لهذه المدارس وقد كانوا يعينون من خارج المغرب وبالتالي كان منظورهم للأحداث الداخلية مخالفا لمنظور يهود المغرب ؟ . لقد كان موقفهم غامضا ، لأنهم لم يريدوا هذا الادماج لتحسين حال اليهود وإصلاح واقعهم وبالتالي واقع المغاربة في حدود السيادة المغربية ، خصوصا وان اليهود والمسلمين عاشوا حياة واحدة[49] . لقد تدخل هؤلاء المديرون لدى السلطات المحلية ولدى سلطات الدول الممثلة في كثير من المواقف[50] كما أنهم كانوا يبعثون تقارير مفصلة عن أحوال المغرب السياسية والاجتماعية[51] . وهو عمل لا يدخل في اختصاصهم ، وبعثوا تقارير عن أحوال اليهود ، إلا أنهم لم يصفوا منها إلا ما كان مظلما ، كما أنهم كانوا في كثير من الأحيان يضخمون هذه الأحداث ، وربما زادوا فيها من خيالهم ، مثل قضية يهود آسفي[52] ، وسكتوا عما وصلت إليه بعض العائلات ، مثل عائلة كوركوس

(49) Les relations. p.45

Doris Bensimon-Donath : Immigrants d'Afrique du Nord en Israël, Paris, 1970. p.40

لم تكن لدى المسيرين رغبة في الادماج وذلك لأن التدريس كان يتم بالفرنسية ولم تكن العربية في المقررات الا نادرا، كما ان اجتماعات الجالية كانت تتم باللغة الفرنسية كما دلّ على ذلك محضر جلسة ليهود البيضاء انعقدت سنة 1911. Juifs identité p. : 177

(50) بعث الاتحاد رسالة شكر إلى قنصل إيطاليا بالعرائش وذلك لتدخله في قضية مقتل اسباني على يد يهود وتفاوضه مع السلطات الاسبانية بمدريد (جلسة 20 نونبر 1872، ص 32).

(51) جلسة القسم الثاني 1874 ص 32 — 33 ومحضر 15 يناير 1874، ص 15. انظر أيضا التقرير الذي هيأه Halev بتكليف من الاتحاد الاسرائلي حول احوال اليهود بالداخل (القسم الثاني) 1876 ص 41 — 42 كما توصل الاتحاد بتقارير حول انهزام بوحمارة (1907 ص 85 — 56) ووصف لأوضاع المخزن وثورة الرحامنة واحداث البيضاء (1907 ص 50 — 55) كما كان مرد خاي الصويري يبعث بتقارير عن رحلاته إلى تمبكتو والتي قال عنها الاتحاد : (انه عمل مهم للعلم والتجارة ؟!) (القسم الثاني 1875 — ص 49).

(52) أوردت مجلة الوثائق المغربية العدد 4 مجموعات مراسلات ووثائق تفصل في هذا الموضوع وذلك أن يهوديا كان محميا لموظف اسباني بميناء آسفي، فقتل اليهودي الاسباني وتدخلت دولة هذا الأخير طالبة بمحاكمة الجناة، وقد نفذ الحكم بعد ان اتخذت جميع الاجراءات والتحريات

بالصويرة ، وتجار الملك[53] . وأشاروا إشارات خفية إلى القروض التي كان يقدمها السلطان لتجارهم أيام الأزمات ، ونسوا اعفاء هؤلاء من الضرائب في ظروف معينة ، وسكتوا عن سماح السلطان لبعضهم باحتكار تجارات معينة مثل التجارة في الشمع[54] . وسكتوا عن الدور الفعال الخطر الذي يقوم به اليهود ، وهو ضرب السكة إلى أن أصبح لفظ السكاك يرادف لفظ اليهودي (إِسْكَّاكَنْ بالأمازيغية)[55] ولم تتحدث محَاضرهم عن دورهم الكبير في التجارة سواء داخل المغرب أو خارجه أو اختيارهم «مُقَوِّمِينْ» مع الأمناء[56] .

= والاستفتاءات، وبعد مراسلات رسمية متعددة في الموضوع بين حاكم آسفي ووزير الشؤون الخارجية والسلطان، وكان اصدار الحكم في هذا الموضوع أمرا طبيعيا بالنسبة لدولة ذات سيادة، ولكن يهود أوربا أثاروا ضجة كبرى (انظر الوثيقة رقم 535) دون اشارة إلى أسباب القضية الحقيقية. والمؤسف أن مثل هذه الضجة تتكرر كلما تعرض يهودي في المغرب للمحاكمة بسبب أعمال منافية للقانون يقوم بها، وهو الأمر الذي يحدث لآلاف من مواطنيه المسلمين. وقد تعودنا مثل هذا التزييف في كثير من الأحداث فقد صدر كتاب :

הקהלות הספרדיות בימינו

ومما جاء فيه أن مشاركة الجيش المغربي في معارك سوريا، وأوضاع المغرب سنة 1971 — 1972 خلقا وضعا محرجا لليهود، وهددهم في كيانهم. ومما فيه أيضا من تزييف للحقائق أن اليهود لا يغادرون بيوتهم بعد غروب الشمس، وأن يهود مكناس يعيشون بدون حماية قانونية، وأن الحاكم لا تأخذ لهم حقوقهم في منازعاتهم مع المسلمين، وأنهم يؤدون ضريبة خاصة عن جواز السفر وأنهم ممنوعون من الحديث مع الأجانب ... ص 128 — 129 وقد تنبه الأستاذ جرمان عياش في بحثه : Les recherches au Maroc sur l'histoire du judaisme marocain - juifs identité p.31. إلى ظاهرة تزييف الحقائق هذه، فانتقد أولئك الذين يكتبون تاريخ يهود المغرب من خارج دون ان يكون لهم المام حقيقي بالواقع الذي يكتبون عنه.

كما أن محاضر الاتحاد الاسرائلي كانت في بعض الأحيان تسرد أحداثا لاثارة العواطف فقط، ففي محضر 1885 يتحدث التقرير عن احداث 1864 و65 و66 و1867 ويقف عند احداث 1880 أي قبل خمس سنوات عن تقريره الأخير، فلماذا ذكر تلك الأحداث ؟

* طوائف اليهود الأندلسيين في عصرنا. لمؤلفه דוד סיטון

(53) كانت عائلات التجار تعيش حياة مخالفة لحياة باقي اليهود اذ كانوا يسكنون الحي الاداري ويتمتعون بامتيازات خاصة (Les relations : les nogocients du Roi, pp.114-115).

(54)

(55) انظر الظهير الذي يسمح للحجاج قاسم حصار واليهودي الزكوري بضرب سكة فلوس فاس (1250 ابن زيدان : الجزء 5، ص 36 — 40).

(56) انظر رسالة بركاش إلى مولاي عبد الرحمان التي يذكر فيها شميل قرياط من بين «مقومي» حمل باخرة حجزت (ابن زيدان الجزء 5، ص 135).

وليس غريبا أن نجد هؤلاء المديرين (الذين يمثلون رأي اللجنة المركزية للاتحاد العالمي الاسرائيلي والتي كانت تعد نفسها فرنسية لحما ودما ـ يتكلمون بمنطق الدول المستعمِرة ، إذ جاء في محضر 1900 ص 94ـ 95 : أن الوقت ليس بعيدا حيث تصبح المملكة المغربية مضطرة على يد الدول العظمَى إلى فتح أبوابها لحركتهم وتأثيرهم المباشر ، وفي ذلك الوقت يجب أن يكون اليهود المغاربة في المستوى ، بحيث يساهمون في الحياة الجديدة التي ستُطَعَّم بالعلم والصناعة والتجارة الأوربية) أليست هذه الفكرة هي نفس فكرة الاتحاد «الذي يتمنَّى من الحكومة الفرنسية التي تسير المصالح بالمغرب وضع اليهود المغاربة تحت نظام عادل ومحترم تحميه قوانينها»[57] .

لم يكن هذا المنطق إلا الخلاصة الطبيعية للعلاقات التي كانت بين الاتحاد الاسرائيلي والتنظير الاستعماري من جهة ، وعلاقات الاتحاد ويهود المغرب من جهة أخرى ، بالرغم من أن الكثير من هؤلاء لم يكن واعيا بهذا ، وكانت المنطلقات الأولى لهذا المنطق تتجلى في عديد من الممارسات والأحداث ، حيث بدأت دول أجنبية ومؤسسات أجنبية وأحيانا أفراد من الخارج يتدخلون في سياسة المغرب ، فقد كتب سفير ابريطانيا باسم حكومته إلى السلطان سيدي محمد في شأن يهود المغرب ، كما بعث كبير طائفة اليهود بابريطانيا رسالة في نفس الموضوع[58] . وبعث وزير الخارجية الفرنسي إلى وزير فرنسا بالمغرب LeBarin d'Aquin طالبا منه الذهاب إلى الرباط ليتدخل لدَى السلطان في شأن اليهود[59] وكتب وزير الشؤون الخارجية بباريس أيضا إلى Crémieux رئيس اللجنة المركزية للاتحاد الإسرائيلي في موضوع اتصالاته مع وزير فرنسا بطنجة في شأن احداث تطوان[60] وجمع قناصل

(57) محضر 1911، ص 7 وجاء أيضا في تقرير 1911، ص 55 انهم (خريجو المدارس) معدون للمساهمة في اقتصاد البلاد والذي ستطوره الحماية وأشير في هذا التقرير أيضا إلى المفاوضات الجارية بين الاتحاد الاسرائلي والفرنسي في شأن قانون جديد يخص يهود المغرب، انظر ص 7 من نفس المحضر.

(58) الوثيقة رقم 555 بمجلة الوثائق المغربية ـ العدد الرابع وقد أجاب السلطان عن المكاتبة في 10 صفر 5/1882 يوليوز 1865.

(59) محضر 22 أبريل 1868، ص 11.

(60) ملحق محضر 28، 1868.

الدول بأسفي الشيوخ ليقرأوا عليهم الرسالة السلطانية التي تجدد أمره في حماية اليهود . وهو أمر لا يدخل في اختصاص القناصل[61] .

وبعث اليهود الانجليز إلى السفير الحاج محمد زبدي رسالة يحثون فيها على مراعاة أهل الذمة والعناية بيهود الصويرة[62] .

كما جدد وزراء فرنسا وانجلترا وايطاليا والولايات المتحدة تدخلهم لدى السلطان لتطبيق الظهير الذي أصدره بعد زيارة Montifiore وذلك في شهر يناير 1885 ، كما كون وفد من اليهود تحت الحماية المباشرة لفرنسا وانجلترا وإيطاليا من أجل هذا الغرض[63] . واتصل الوزير الإيطالي Cantgalli بالرباط من أجل اليهود أيضا[64] .

وتدخلت واشنطن في قضايا بعض اليهود بالمغرب ، مثل قضية مقتل يهودي بفاس ، حيث أدت الحكومة المغربية لعائلته 25 ألف فرنك ، كما تدخل المكلف بالشؤون الفرنسية إلى أن عزل باشا فاس[65] .

وناقش البرلمان الفرنسي في 23 نونبر 1909 حالة اليهود بالمغرب[66] . بل تدخل القنصل الفرنسي في أبسط الأمور ، مثل تدخله لدى كركوس Corcos من أجل تخفيض أثمنة الكراء لليهود[67] .

لقد كان من الطبيعي أن تخلق هذه الأعمال حاجزا بين المغاربة يهودا ومسلمين ، خصوصا وان اطماع الاستعمار بدأت تأخذ مجراها الواضح ، وقد زاد الطين بلة ان

---

(61) محضر 11 يناير 1869، ص 31.

(62) الرسالة مؤرخة ب 23 تموز 1876 (ابن زيدان ج 5، ص 300).

(63) محاضرة 1884/2 — 1885/1، ص 31.

(64) محضر 1 — 1890/2، ص 28.

(65) محضر 1 — 1900/2، ص 92 — 93.

(66) محضر 1909، ص 66 — 67.

(67) كركوس اسم عائلة من اغنى العائلات اليهودية بالمغرب (الصويرة) وكانوا من تجار الملك، وهنا يتدخل القنصل لدى A. corcos وبقية اليهود الاغنياء بتخفيض اثمان الأكرية (Les relations - p.144).

بعض اليهود كانوا أداة فعلية في هذه العملية ، فبالإضافة إلى الوظائف التي شغلها بعضهم في القنصليات ، والحمايات الفردية والجماعية ، وتطاول بعض المحميين على السلطات المحلية[68] فإن بعض اليهود لم يتصرف بحكمة في ظرف كان المغاربة يأخذون فيه الحذر مما يتربص بهم من أطماع استعمارية ، ففي 11 يونيو 1883 ورد على المغرب في زيارة استطلاعية Charles De Foucould وكان برفقته الحبر أبي سرور ، وقد ارتدَى De Foucauld لباس حبر يهودي حتَّى لا يكشف أمره ، وكان ضيفا على ملاح[69] فاس[70] وزارَ أوروبي آخر مدينة «دبدو» فاستضافه يهود الملاح[71] .

وكان احتلال مليلية عاملا آخر ساعد في ابعاد الشقة بين المجموعتين[72] ، خصوصا وان اليهود أظهروا تقاربا كبيرا ، وترحابا بالطلائع الأولى للاستعمار المتمثلة في التجار وممثلي الدول والشركات والمستطلعين[73] . وقد شعر الاتحاد الاسرائيلي بهذا الأمر ، لذلك طلب من اليهود عدم اظهار مساعدة الأوروبيين لهم[74] ولم تنفذ هذه الوصية بل أصبحت هناك لقاءات أكثر مثارا للشك وتصرفات خطرة تثير كثيرا من الحساسيات بالنسبة لأناس رأوا أن أذرع الأخطبوط الاستعماري تلف حول اعناقهم ، وبدل أن تقف هذه التصرفات فإنها اتخذت نهجا جديدا تجلى في لقاء مدير مدرسة البيضاء بـ Mangin الذي دخل المدينة على رأس جيوشه سنة 1907[75] وظهرت في الرسالة التي بعثها مدير مدرسة فاس يخبر فيها بدخول الجيش

(68) الوثيقة رقم 548 مؤرخة ب 23 محرم 28/1281 يونيه 1864 الوثيقة رقم 552 مؤرخة ب 26 شوال 24/1281 مارس 1865 (مجلة الوثائق عدد 4).

(69) ملاح : اسم يطلق على حارة اليهود بالمغرب.

(70) les relations, p.122

(71) قتل مضيفه اليهودي ومرافقه العربي، مما يدل على أن المسألة كانت صراعا ضد الاستعمار وليست ضد اليهود.

(72) محاضر 1 — 1894/2 ص 42.

(73) les relations p.74.

(74) les relations p.74.

(75) محضر 1907، ص 56.

الفرنسي بقيادة الجنرال Monier وبإنهاء حصار مدينة فاس : «وخلق جو من البهجة والفرح في الملاح» وتخبر أيضا بلقاء المدير بالجنرال ووعد هذا الأخير بزيارة للمدرسة[76] ولقاء مدير مدرسة فاس بالبوطي وعرضه عليه طلباته ، واتصال الاتحاد الاسرائيلي نفسه بالجنرال ليوطي بباريس[77] .

إنها مواقف تدعو إلى التأني والتأمل وتلزمنا بالحذر في الحكم على دور هذه المدارس ، وتفرض علينا التمييز بين يهود مغاربة كانوا يعتبرون أنفسهم مغاربة ، وبين موقف الاتحاد وموقف مديريه ومفتشيه وجماعة لفت لفهم ، وهم جميعا يمثلون الجانب الآخر جانب الأوربي ، ومطامح الأوربيين وآمالهم . فهل كان يهود المغرب ضحية لأوضاع المغرب فقط ؟ وهو أمر شاركهم فيه مواطنوهم المغاربة المسلمون ، أم كانوا ضحية لهذا التوجيه الذي كان يتمثل في منظور مُسيري هذه المدارس ؟ ان الجواب عن هذا السؤال يوجد في معارضة اليهود المغاربة الذين طلبوا من يهود أوربا عدم التدخل في شؤونهم[78] وهي معارضة بدأت مباشرة بعد الزيارة المشهورة التي قام بها Montifiore [79] لقد أوحت ظروف هذه الزيارة بأن اليهود وحدهم فقط هم الذين يعانون ما يعانون في المغرب ، إن الدارس المتسرع لأحوال يهود هذا البلد يتناسَى حقيقة منهجية عليه أن يتبعها ، وهي أن لا يأخذ شريحة من مجتمع كبير ،

---

(76) الرسالة مؤرخة ب 24 ماي 1911 (محاضر 1911).

(77) محضر 1912، ص 69.

(78) بعث أحبار مكناس رسالة شديدة اللهجة إلى الاتحاد الاسرائيلي وانتقدوه انتقادا مرا وبينوا له أنه يكفي أن يعيشوا في المغرب حسب شريعة التوراة.

انظر David Shmouel, Responsae de R. Samuel Amar, Casa, 1940, N°61
ومحاضر 1877، ص.34. و Les relations, p.74.

(79) زار المغرب Montifiore أواخر سنة 1863 في بعثة من اليهود الانجليز، وكان في البعثة Haïm Guedalla وهو من أصل مغربي وقد عضدت الحكومة الانجليزية هذه البعثة، وحصل Montifiore من السلطان محمد الرابع (1859 — 1873) على مرسوم لاصلاح أحوال اليهود الوثيقة 540 مجلة الوثائق 4 وكان السبب الظاهري للزيارة هو احداث يهود آسفي المشار إليها آنفا، ولكن اسبابها الحقيقية هي تدخلات يهود طنجة وجبل طارق. انظر المراسيم المتعلقة بهذه الزيارة في مجلة الوثائق : 4

وحدثا من أحداث كثيرة ، فيبني عليها نتائج خطرة تاركا الواقع كله وراء ظهره[80] وأبسط قواعد التاريخ أن التاريخ كل لا يتجزأ ، وكل عنصر منه هو وليد عناصر متفاعلة . إذا عزلت أصاب الخللُ ما يُظن أنه حقائق . لقد ظل مصير اليهود مرتبطا بمصير المسلمين ، خصوصاً في البوادي والجبال ، حيث عاشوا مآت السنين ، فاختلطت عاداتهم وتشابهت آمالهم ، وهذا أمر لم يتعرض له مراسلو الاتحاد لولا فلتات الأقلام ، ففي رسالة مؤرخة بـ 8 / 6 / 1896 ورد ما يلي :

«إنه بفضل السكان البضاويين فإن كل سكان لمزاب سالمون : Saints et saufs وتضيف الرسالة ، لا أخفي الحقيقة ، لم يُصب سكان لمزاب اليهود وحدهم ، بل قاسمهم هذا المصير السكان المسلمون أيضا ... يمكن أن نقول ، دون أن نوصف بالمبالغة ، بأن اليهود مثل المسلمين يعيشون اليوم فقرا مذقعاً»[81] وتفرض مثل هذه الإشارة العابرة على الدارس أن لا يستهين بأي عنصر تاريخي مهما تضاءل .

إن خلاصة هذه الأحداث تؤكد على أن وضع اليهود كان هو وضع مواطنيهم المسلمين[82] ، وان الدول الأجنبية كانت تسعَى إلى خلق جو من الفرقة ، فوجدت الطريق في الفصل بين المغاربة يهودا ومسلمين – وهو أمر سعت إليه فيما بعد بين الأمازيغ والعرب ولم تنجح – وان مدارس الإتحاد لعبت دورا كبيرا في هذا الواقع[83] لم يقبله اليهود أنفسهم في كثير من الأحيان .

---

(80) كما بينا ذلك في قضية يهود آسفي.

(81) محاضر 1 – 1896/2، ص 62.

(82) أحمد التوفيق Ahmed Taoufiq, Les Juifs dans la société marocaine au 19e siècle. L'exemple des Juifs de Demnate in juifs identité, p.161

(83) لقد عبر الاتحاد عن هذا الواقع بمفهومه الخاص، اذ جاء في تقرير 1902 ص 84 — 85 : (إن الخطر يأتي من اليهود أنفسهم بمدارسهم، ومن العرب الذين يرون أن اليهود بنجاحهم ومدارسهم جلبوا الأوربيين إلى هنا (المغرب).

مصادر البحث

— IS. D. ABBOU : Musulmans Andalous et judéo-Espagnols.
ED ENTAR. Casablanca 1953.

— Bulltin de l'Alliance Israelite Universelle (1863 - 1913)

— L. BRUNOT et E. MALKA : Textes judéo-Arabes de Fès
Rabat Ecole du livre - 1939

— L. BRUNOT et E. MALKA : Glossaire Judéo-Arabe de Fès
Rabat - Ecole du livre - 1940

— DORIS BENSIMON-DONATH : L'Education en Israél
Ed. anthropos ; Paris 1975

— DORIS BENSIMON-DONATH : Immigrants d'Afrique du Nord en Israël
Ed. anthropos. Paris 1970

— S. GRAYZEL : Histoire des Juifs
Service Technique pour l'éducation. T.1/2. Paris 1967.

— Michel de LOMBARES : L'affaire breyfus la clef du mystère Robert Laffont.
Paris : 1972

— Pierre FLAMAND : Les Communautés Israélites du Sud - Marocain
Ed. Casablanca.

— Pierre FLAMAND : Un Mellah en pays Berbére : DEMNATE
Librairié générale de droit et de Jurisprudence. Paris : 1952

— Pierre FLAMAND : Quelques manifestations de l'esprit populaire. Dans les Juiveries du Sud-Marocain. Casa (1958)

— HAIM ZAFRANI : Pédagogie Juive en terre d'Islam. Paris : 1969

— HAIM ZAFRANI : Les Juifs du Maroc geuthner- Paris 1972

— HAIM ZAFRANI : Mille ans de vie Juive au Maroc, Maisonneuve et Larose - Paris 1983.

— Haim ZAFRANI : Poesie Juive en Occident Musulman, geuthner - Paris 1977.

— Actes du Colloques :

— Les Relations entre Juifs et Musulmans en Afrique du Nord. XIX^e^ - XX^e^ siècles actes du Colloque international de l'Institut d'Histoire des pays d'outre-mer Abbaye de Sénanque - Octobre 1978. CNRS. Paris - 1980

— Juifs du Maroc Identité et dialogue
actes du colloque international sur la communauté juive Marocaine. Paris (18-21 Décembre 1978) Ed. La Pensée Sanvage 1980.

עריכת ח.ה בן ששון .תולדות עם ישראל . תל-אביב 1969 (ערכים 3+2+1)
יששכר בן עמי .יהודות מרוקו .ירושלים ,1975
דוד סיטון .הקהלות הספרדיות בימינו ,ירושלים ,1947
ר.נתן צבי פרידמן .אוצר הרבנים . ,תל-אביב (צשל"ה)
צבי שרפשטין .תולדות החנוך בישראל . ירושלים ,1965 (כרך5)

ــ ابن زيدان :

ــ عبد الوهاب بن منصور : مشكلة الحماية القنصلية بالمغرب من نشأتها إلى مؤتمر مدريد سنة 1980. المطبعة الملكية ــ الرباط، 1977.

ــ حوار اجريناه مع الحبر الربي مشه وزكان، وهو حبر بمحكمة مراكش. بتاريخ 23 مارس 1983.

الإصلاحات والمشكل الصحي
في مغرب القرن التاسع عشر

الأستاذ محمد الأمين البزاز
جامعة محمد الخامس — الرباط

سأستهل تدخلي في هذه المساهمة بابداء بعض الملاحظات العامة حول مسألة الإصلاحات في مغرب القرن 19 ، وسأركز بعد ذلك على أحد المشاكل الذي اصطدمت به محاولات المخزن الإصلاحية ، وأعني به المشكل الصحي ، وسأتعرض في الأخير إلى بعض مواقف مثقفي العصر من مسألة إصلاحية هامة كانت تطرح نفسها ، وهي مسألة الحجر الصحي .

* * *

1 – ملاحظات عامة حول مسألة «الإصلاحات» في المغرب .

إن نظرة أفقية إلى مختلف المحاولات الإصلاحية التي واكبت تاريخ الإسلام ، تضع يدنا على الحقيقة التي تقول أن الحركات الإصلاحية تظهر في الفترات التي تنحط فيها الحياة الاجتماعية نتيجة لأزمة اقتصادية وثقافية وأخلاقية . ففي ظل هذا الانحطاط العام ، تشتد الحاجة إلى ظهور مصلحين مستنيرين لبعث أرضية جديدة تكون منطلقا لنشاط فكري حافل يستجيب لضرورات العصر . فالاصلاح من هذا المنظور يمثل ظاهرة من مظاهر الوعي المرتبط بتدهور الأوضاع الداخلية كما يمكن أن يكون مرتبطا بالأخطار الخارجية المحذقة بالأمة[1] .

---

(1) Ali MERAD : **Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940.** Essai d'histoire religieuse et sociale, MOUTON, Paris, 1967, p.31.

ونحن إذا ما نظرنا إلى المغرب في القرن التاسع عشر ، فإننا سنجد أنفسنا أمام مجتمع يعيش حالة من التمزق والانحلال على جميع المستويات . ولا ريب أن جذور هذا الوضع ترجع إلى القرن الخامس عشر ، حينما انقطعت عن البلاد التيارات التجارية القديمة . إلا أننا نلاحظ أن هذا البلد ظل مع ذلك ، وإلى بداية القرن الماضي ، محافظا على توازن نسبي ، كما ظلت موارده ، رغم ضعفها ، كافية لسد حاجيات مجتمع ما قبل رأسمالي يعيش على اقتصاد طبيعي . ولا أدل على هذا التوازن من أنه تمكن من امتصاص الغزو التركي ، ووقف صامدا أمام الهجمة البرتغالية والاسبانية .

غير أن الحملة الفرنسية على الجزائر سنة 1830 شكلت منعطفا حاسما ، إذ أنها أظهرت الدول الأوربية بمظهر جديد ، مظهر دول مصنعة اكتسبت بفضل القوة البخارية وسائل مادية جبارة لا يمكن لبلد ظل محافظا على بناه التقليدية ، كالمغرب ، أن يصمد أمامها[2] .

وهذا ما تأكد بالفعل في هزيمتي اسلي (1844) وتطوان (1859 ـ 1860) . لقد أظهرت هاتان الهزيمتان أن باستطاعة أي جيش أوربي ، حتّى من دولة ضعيفة ، أن يتوغل في قلب المملكة دون القدرة على صده إلا بتهديد دولة أوربية أخرى . فبدأت حينئذ مرحلة التنافس الاستعماري حول المغرب ، ذلك التنافس الذي أغرق البلاد في الفوضى والبؤس ، وان مكنها من المحافظة على استقلالها لوقت معين .

هذا التفوق الساحق الذي ظهر به الغرب ، نبه المغاربة ـ أو طائفة منهم على الأقل ـ إلى مدى الضعف الذي آلت إليه بلادهم . وكان هذا الاحساس أعمق ما يكون في نفوس من ارتحلوا منهم إلى بعض البلدان المجاورة ، أو ممن احتكوا بالأجانب في المراسي من موظفين وحجاج .

ويصور لنا أحد الحجاج المغاربة هذه الحالة السيكولوجية عند توجهه إلى الحج سنة 1858 ، فيقول :

---

(2) إبراهيم بوطالب.ـ المقاومة المغربية خلال الحماية، محاضرة ألقيت في التجمع الثقافي الذي نظمته «جمعية تاريخ المغرب» بالدار البيضاء يوم 20 مارس 1976.

«ومن يحاج النصارَى ويغالبهم اليوم لعلو كلمتهم وقوة شوكتهم في البحار والمراسي وفي كل الثغور»[3] . «وحاصل الأمر وغايته أن النصارَى لعن الله دينهم تقووا على المسلمين وعلت كلمة الكفر بالثغور وذلت كلمة الإسلام في كل الأمور»[4] .

ويعبر الناصري عن نفس الموقف بقوله :

«فكيف يحسن في الرأي المسارعة إلى عقد الحرب مع الفرنج وما مثلنا ومثلهم إلا كمثل طائرين أحدهما ذو جناحين يطير بهما حيث شاء ، والآخر مقصوصهما واقع على الأرض لا يستطيع طيرانا ولا يهتدي إليه سبيلا . فهل ترَى لهذا المقصوص الجناحين الذي هو لحم على وضم أن يحارب ذلك الذي يطير حيث شاء ؟»[5] .

غير أن هذا الاقتناع بقوة أوربا لدَى طائفة من مثقفي العصر ، لم يواكبه اقتناع آخر بضرورة اتباع مناهجها . بل نجد بالعكس أن غالبية العلماء رأوا الحل في هدم جميع الجسور مع الغرب والعودة إلى سياسة احترازية[6] ، هذا فضلا عن الصيحات التي كانت تتعالى من المناطق الهامشية منادية بضرورة مواصلة الجهاد[7] . بطبيعة الحال فإن موقف الرفض هذا ينم عن ادراك واضح للوجه الآخر من المدنية الأوربية ، وهو وجهها الاستعماري . ومن هنا فقد جسد هؤلاء العلماء ارادة المقاومة

(3) محمد بن عبد الله الغيغائي، رحلة الغيغائي، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، ج 98، ص 66.
حول هذه الرحلة، انظر : عبد العزيز التمسماني خلوق «المؤتمرات الخارجية واستمرار الاديولوجية القديمة في مغرب القرن 19، مثال الغيغائي»، العلم الثقافي 19 مارس 1983.

(4) «رحلة الغيغائي»، ص.223.

(5) الاستقصا، الدار البيضاء، 1954، ج 9، ص 190.

(6) تجلى هذا الموقف خاصة في الفتوى التي أصدرها علماء فاس حول مسألة تقديم بعض التنازلات التجارية إلى أوربا سنة 1886. انظر :

Abdallah LAROUI, **Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)**, Maspéro, 1977, p.321 sq.

(7) من أبرز ممثلي هذا التيار أحمد العراقي الذي انتقد عقد الصلح مع اسبانيا سنة 1861، وحمل مسؤولية الهزيمة بنية المخزن وسياسته، ودعا إلى الجهاد بالاعتماد على سكان المناطق الهامشية تحت اشراف مجلس من علماء الأمة (المرجع نفسه، ص 307 — 308). ومن أعلام هذا التيار كذلك العربي المدغري الدرقاوي الذي وزع منشورا يدعو فيه إلى الجهاد (محمد المنوني «مظاهر يقظة المغرب الحديث»، الرباط 1972، ص 274).

ضد الهيمنة الأجنبية . وكانت هذه الارادة تشكل أحد الشروط الداخلية للتحديث أو التغيير البنيوي . غير أن العلماء وقفوا عند مستوَى الرفض ، ولم يقدموا أي بديل موضوعي . وبالتالي لم يشهد المغرب ذلك الفوران الفكري الذي كان يشهده الشرق العربي الإسلامي في نفس الفترة ، ولم يظهر فيه مصلحون ذووا نزعة تجديدية عقلانية لتفتيح الأذهان، لا لإحداث ثورة في التقاليد، وإنما للتوفيق بين القديم والجديد ، بالدعوة إلى الإصلاح السياسي وإصلاح التعليم وتحرير المرأة ... وهذا لا يعني أن المغرب كان مايزال منطويا على نفسه . فقنوات التواصل كانت ممتدة . إلا أن المؤثرات الخارجية المتسربة عبر هذه القنوات كانت محدودة وغير قادرة على تغيير الاديولوجية القديمة(8) . أما المغاربة الذين سافروا إلى الخارج من سفراء وتجار وحجاج ، فإنهم لم يفيدوا السكان بشيء من ثمرات تلك الأسفار على الرغم من بعض الأفكار الإصلاحية التي كانوا يبثونها ، لأنهم كانوا قلة ومنعزلين ، كما أن بعضهم ما كانوا يحملون تلك الأفكار إلا لمهاجمتها ، كما فعل أحدهم في منتصف القرن حينما هاجم الأفكار الوهابية ، وكما فعل آخر في نهاية نفس القرن حينما انتقد أفكار محمد عبده .

لقد ظلت الاديولوجية القديمة مهيمنة في فاس حتّى بداية القرن العشرين على الرغم من التطور التجاري الذي عرفته المدينة ؛ وهذا ما لاحظه روجر لو طورنو(9) . فالحياة الاقتصادية كانت قد بدأت تتطور قبل الحماية الفرنسية ، وكانت المبادلات مع أوربا ومع عدد من البلدان الافريقية تعرف نموا ملحوظا ، وكانت المناهج الغربية في المعاملات والقروض قد بدأت تتأقلم في المدينة ، كما كانت النقود الأجنبية تروج فيها جنبا لجنب مع النقود المغربية . إلا أن المدينة ظلت ، على الصعيد الثقافي ، منطوية على نفسها ومخلصة للتقليد . فظل التعليم في القرويين معتمدا على المناهج التقليدية ، وعلى الرغم من ظهور المطبعة فإنها لم تؤد إلى أية قطيعة مع الماضي بل عملت بالعكس على تكريس العقلية القديمة(10) .

---

(8) LAROUI, op.cit., p.219.

(9) Roger LE TOURNEAU : **La vie quotidienne à Fès en 1900**. Imprimerie Nationale S-A, Monaco, 1965, p.176.

(10) Germain AYACHE, **L'apparition de l'imprimerie au Maroc**, dans : «Etudes d'histoire marocaine», SMER, Rabat, 1975, p.157.

وبطبيعة الحال فإن هذا التناقض بين وضع اقتصادي جديد ووضع ثقافي قديم كان مآله الزوال . فتحت تأثير البرجوازية التجارية والحاجيات الجديدة وتزايد المؤثرات الخارجية كان لا مناص من أن تظهر في فاس كغيرها من المدن المغربية حركة انبعاث ثقافي . إلا أن هذا لم يحدث في الفترة التي نحن بصددها . لقد كان المغرب في هذه الفترة ما يزال «في انتظار حدث جديد يفتح له آفاقا أخرى»[11] ، أو بعبارة أخرى ، فقد كان مايزال ينتظر اصلاحه ، ويترقب ظهور أفغاني جديد فيه .

وعندما أقول هذا فإنني لا أتغافل عن مآثر السلطانين سيدي محمد (1859 – 1873) والمولى الحسن (1873 – 1894) . ففي عهدهما تم ، كما نعرف ، إصلاح دواليب الحكومة والمنشآت الإدارية والعسكرية وأرسلت البعثات الطلابية إلى الخارج ، وتم تركيب بعض المعامل العصرية . غير أن هذه الإصلاحات كانت ظرفية ولم تؤد إلى حدوث أي تغيير في العقلية القديمة ، هذا بالإضافة إلى أنها انتهت بفشل يكاد يكون تاما .

تلك بعض الملاحظات التي أردت الإدلاء بها في مستهل تدخلي . فماذا عن المشكل الصحي ؟ .

2 – المشكل الصحي :

المشكل الصحي ليس مشكلا جديدا في مغرب القرن 19 . فمنذ العصر الوسيط وبلادنا تتعرض دوريا لغزو الأوبئة الفتاكة مما كان يؤدي إلى انهيارات ديموغرافية كبيرة وما يتبع هذه الانهيارات عادة من هزات عنيفة في حياة البلاد الاجتماعية والاقتصادية[12] . غير أن المشكل ازداد حدة في القرن الماضي مع تقدم وسائل

(11) محمد الأخضر.ـ الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، الدار البيضاء، 1971، ص. 389.

(12) حول أوبئة ما قبل القرن التاسع عشر، يراجع :

— ROSENBERGER (B) et TRIDI (H), **Famines et épidemies au Maroc aux XVIème et XVIIème siècles**, 1ère partie dans : H.T., v.XIV, fasc. unique, 1973, pp.109-175; 2ème partie dans : H.T., v. XV, fasc. unique, 1974, pp.5-103.

— RENAUD (H.P.J.), **Recherches historiques sur les épidemies du Maroc. IV les pestes du milieu du XVIIIème siècle au Maroc, H., 1939, pp. 293-319.**

المواصلات العالمية وتقليص المسافات بين بلدان المغرب العربي والديار المقدسة ، هذه البلاد التي أصبحت في هذا القرن محط لوباءي الكوليرا والطاعون بين مصر والبنغال[13] . ومن هنا يأخذ المشكل مكانته في كل دراسة تتعلق بالمغرب في هذه الفترة . ففي الوقت الذي كان فيه المغرب في حاجة إلى تكريس جميع طاقاته البشرية والاقتصادية لمواجهة التحديات الخارجية ، في هذا الوقت كانت الكوارث الطبيعية تشكل قواه ، وتساهم من الداخل في تعويق تطوره وتعميق آثار الضربات التي كان يتلقاها من الخارج على يد الرأسمالية الأوربية .

فبعد وباء الطاعون الذي حل سنتي 1799 ــ 1800 ثم سنتي 1818 ــ 1820[14] ، والذي كاد يفضي إلى الفناء على حد تعبير الحجوي[15] ، ظهرت الكوليرا ابتداء من سنتي 1834 ــ 1835 ، وتجدد ظهورها في سنوات 1851 ــ 1855 ، و1859 ــ 1860 ، و1868 ــ 1869 ، و1878 ــ 1879 ، و1895 ــ 1896[16] .

لقد كانت هذه الأوبئة الفتاكة تتسرب إما عن الطريق القاري ، عبر الحدود المغربية الجزائرية ، أو عبر الطريق البحري الذي ازدادت خطورته منذ أن بدأ الحجاج المغاربة يعودون من الديار المقدسة على ظهر السفن التجارية[17] . أما العوامل التي كانت تساعد على انتشارها ، فهي متعددة . منها أن المجتمع المغربي لم

---

(13) حول الأوبئة بالحج المغربي إلى مكة، يراجع :

DUGUET (F), **Le pèlerinage musulman à la Mecque au point de vue religieux, social et sanitaire**, Paris, 1932.

(14) يراجع حول هذا الوباء :

RENAUD (H.P.J.), **La peste de 1799 d'après des documents inédits, H., 1921, t.I, 2ème tr., pp.160-182 ; La peste de 1818 au Maroc**, H., 1923, t.III, 1ère *tr.*, pp.13-35; **Un nouveau document marocain sur la peste de 1799**, H,. 1925, t.V, 1ère tr., pp.83-90.

(15) محمد الحجوي.ــ اختصار الابتسام، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، ج 114 ص 364.

(16) يراجع حول هذه الأوبئة :

RAYNAUD (L), **Etudes sur l'hygiène et la médecine au Maroc**, Paris, 1902.
MIEGE (J.L.), **Le Maroc et l'Europe, 1830-1894**, Paris, 1961-63 t.III, p.145 sq. et p.382 sq.

(17) حول تحول طريق الحج المغربي إلى البحر، انظر :

MIEGE (J.L) et TAPIERO (E), **A propos du pélerinage marocain à la Mecque il y a un siècle. Un document inédit**, H., 1955, t.XIII, p.252-258.

يكن مسلحا نهائيا لمواجهتها ، ليس فحسب لضعف بناه السياسية والادارية ، أو لانعدام التجهيز الطبي ، وإنما كذلك لجهله بالأساليب الوقائية التي كانت تعتمدها أوربا . فلم تكن توجد أية ادارة وطنية للحجر الصحي ، كما لم يكن أي محجر لعزل الموبوئين . وعلى الرغم من أن ممثلي الدول الأوربية بطنجة حاولوا ملء هذا الفراغ بتأسيس مجلس صحي دولي[18] ، فإن المشكل ظل مطروحا ، لانعدام خبرة هذا المجلس ، ولأن نشاطه كان محصورا في الشواطئ ، في حين ظلت المناطق الداخلية بدون تغطية .

فالإنسان المغربي في القرن 19 كان إذن أعزل تماما عند ظهور الوباء ، والوسيلة المألوفة التي يلجأ إليها هي الفرار[19] . وهناك بعض النصوص تشير إلى أن السكان كانوا ينعزلون في بيوتهم ، كما كان يفعل الأوربيون . فقد ذكر الحجوي مثلا أنه لما حل وباء الكوليرا بفاس سنة 1834 «فزع منه الناس أشد الفزع وتعطلت الأسواق والمعايش فلا يأمن أحد من أن يخرج من داره خوفا من أن يفاجئه»[20] . إلا أن هذه العزلة لم تكن سوى عزلة نسبية ، لأنها كانت تصطدم بالمعتقدات — وهذه نقطة سنعود إليها فيما بعد — كما كانت تصطدم بالتقاليد ، وعادة ما تكون الوفيات مناسبة لتبادل الزيارات وللمآتم الجماعية . وقد حدثنا العربي المشرفي ، وهو معاصر للناصري — عن وباء الكوليرا سنة 1854 ، فذكر هو الآخر أن الناس فزعوا منه «فلا يحضرون جنازة ولا يأكلون طعاما سيق لها»[21] . إلا أنه عاد في موضع آخر فأخبرنا بأنه لما توفي أحد أقطار الصوفية «اجتمع في جنازته خلق كثير وجم غفير»[22] .

---

(18) يراجع حول هذا المجلس. محمد الأمين البزاز.— المجلس الصحي الدولي بالمغرب، رسالة دبلوم الدراسات العليا، كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط، أبريل 1980.

(19) وهو نفس الموقف الذي كان يتخذه السكان في البلدان المجاورة، انظر مثال تونس :
VALENSI (L), **Calamités démoghraphiques en Tunisie aux XVIIIème et XIXème siècles,** dans : «Annales E.S.C., nov. déc., p.1540 sq.

(20) محمد الحجوي، مصدر سابق، ص 390.

(21) الحاج العربي المشرقي.— أقوال المطاعين في الطعن والطواعين، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، رقم 2054، ورقة 14.

(22) المصدر نفسه، ورقة 16ب.

ومما كان يزيد من تفشي العدوَى ، أن الأوبئة كانت تجد الأرضية ممهدة لها من جراء الأزمات الغذائية التي كانت تضعف فسيولوجيا مقاومة السكان ، خاصة منهم القرويون . فجل الأوبئة التي عرفها المغرب في القرن الماضي كانت مسبوقة بالجفاف وتسلط الجراد ، مما كان يؤدي إلى انهيار المحصولات وارتفاع الأسعار ، وبالتالي إلى مجاعات عامة . وكظاهرة تقليدية في تاريخ المغرب الاجتماعي إبان السنوات العجاف ، كانت تحدث تنقلات واسعة من البوادي إلى المدن تصل إلى عشرات الآلاف . وفي وسط هذه الحشود الجائعة ، كانت الكوليرا تجد مرتعا خصبا لها ، وقد تقترن بأوبئة أخرى ، كالجذري والتيفوئيد ، مما يؤدي إلى كوارث اجتماعية واقتصادية ذات أبعاد مأساوية . وهذا ما حدث بالفعل خلال كارثة 1867 — 1869 ، وهي التي واكبت إصلاحات سيدي محمد ، ثم كارثة القرن التي دامت زهاء سبع سنوات ، من 1878 إلى 1884 ، وهي الكارثة التي واكبت اصلاحات المولى الحسن .

هاتان الكارثتان لابد من أخذهما بعين الاعتبار لمعرفة جميع العوامل الفاعلة في فشل الإصلاحات المخزنية .

فعلى الصعيد الديموغرافي ، حدث نقص كبير في عدد السكان . وبدون الدخول في التفاصيل ، نقتصر على ذكر ثلاث روايات حول كارثة 1878[23] .

— الرواية الأولى تشير إلى أن المغرب فقد ربع سكانه منذ يوليوز 1878 ، أي منذ بداية الأزمة ، مع العلم أن هاته ستستمر إلى غاية 1884 .

— الرواية الثانية تفيد أن منطقة الغرب وحدها فقدت خلال سنتي 1878 — 1879 ثلث سكانها .

— الرواية الثالثة تذكر بأن نصف سكان سوس وحاحا لقوا حتفهم منذ أبريل 1879 .

فمها كانت درجة المبالغة في مثل هاته الروايات ، فإن الثابت هو أن المغرب عرف فاجعة ديموغرافية كبيرة . إحصائيات الوفيات في المدن الشاطئية ، التي يمكن

(23) أورد هذه الروايات : MIEGE, op. cit., t.III p.443.

أن نثق بصحتها لأنها تمت على يد نواب المجلس الصحي الدولي بالمغرب ، تشير إلى آلاف الضحايا . ويستخلص من أحد التقارير أن نسبة الوفيات في هاته المدن تراوحت بين 12 و15 ٪ في صيف وخريف 1878 ، وهذا ما يجعلنا نتصور الحالة في المناطق النائية التي لا تصلها الاسعافات[24] .

وبالطبع ، فإن هذا الانهيار الديموغرافي ترك آثاره في شتّى المجالات . فقد أدّى إلى اختلال الحياة التجارية والحرفية داخل المدن ، وهذا الاختلال لم يكن يساعد على ظهور حركة فكرية نشيطة في البلاد ، وكثيرة هي الروايات التي تتحسر على اضمحلال العلم واقفار المدارس والمساجد .

من جهة أخرى فإن ارتفاع الوفيات في البوادي وهجرة الفلاحين ، كان يؤدي إلى نقص الأيدي العاملة الزراعية ، وبالتالي إلى تقلص الأراضي المنزرعة ؛ كما أن المناطق المقفرة كادت تصبح مناطق تجوال للقبائل القادمة من الأقاليم الجنوبية ، وهذه الظاهرة التي سجلت منذ القرن 16 كانت تؤدي إلى تحول نمط الانتاج من نشاط زراعي إلى نشاط رعوي .

على أن الذي ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار ، بالنسبة للموضوع الذي يهمنا هنا ، هو المصاعب التي كان يصطدم بها المخزن من جراء هذه الأزمات . فبالإضافة إلى استنزاف طاقات البلاد البشرية وتآكل كيانها الاجتماعي ، فقد وضعت الكارثتان المخزن أمام اضطرابات قروية خطيرة كانت تدفعه إلى تجريد الحملات التأديبية ، وبالتالي إلى تكريس البؤس[25] . وهذه الأوضاع الاجتماعية المضطربة لم يكن من شأنها أن تخلق الظروف المناسبة أمام المحاولات التحديثية .

يضاف إلى هذا أن الكارثتين ساهمتا ، بجانب عوامل أخرى ، في استفحال الأزمة المالية وهي الداء المزمن الذي كانت تعاني منه خزينة الدولة في القرن الماضي . فالمداخيل الجبائية تعرضت لانهيار كبير ، بسبب عجز الفلاحين وافلاسهم ، وكذلك لأن كثيرا منهم كانوا يضطرون إلى بيع أراضيهم إلى المحميين وسماسرة

(24) المرجع نفسه، ص 444.

(25) نفسه، ص 388.

الأوربيين مما يوجه ضربات قاسية إلى مالية المخزن . وقد اتخذت هذه الظاهرة الأخيرة بعدا خطيرا بعد كارثة 1878 ، كما يعبر عن ذلك المولَى الحسن في رسالة بعث بها إلى عامل الشياظمة والتي يقول فيها :

«فغير خاف أن الإيالة المغربية ليست كغيرها من الإيالات في المتاجر وضروب الصناعات ومواد الانتفاعات وأن قوام أمر أهلها وحصول معاشهم ودوام نفعهم وانتعاشهم إنما هو الفلاحة واكتساب الماشية ولا حرفة لهم مضاهية لها في النفع وموازية وخصوصا أهل البادية ، إذ لا منفعة لهم من غير الزروع والفروع ، وأصل ذلك كله ومنشأه الأرض ومرجعه إليها ، وعلى ذلك يعطون لبيت المال الواجب المشروع ؛ وهذا الواجب هو معظم جباياته وغالب مدخولاته . وقد بلغنا أن القبائل المجاورة للمراسي لما توالت عليهم بالمحن هذه السنون وأتت على ما بأيديهم من الظاهر والمكنون تسارعوا إلى بيع الأملاك والمزارع مطلقا من غير مراعاة ولا اعتبار تواطئوا على تفويتها بغير موجب كبيعهم لأراضي المنجلين المنقطعين أو بموجب بأبخس ثمن على غير الشروط التي أوجبها الشارع وتمليكهم إياها للآفاقيين الأجانب عن قبائلهم وذلك كاليهود وتجار المسلمين والنصارَى وأهل الحماية وتفويتهم لذلك بالبيع لهؤلاء الذين لا يحملون معهم كلفة عليها وترجع كلفتها على باقي تلك القبائل يؤدي إلى عدم استيطانهم واجلائهم عن أوطانهم وضياع بيت مال المسلمين في خراج ذلك»[26] .

أخيرا فقد أدت الكارثتان إلى شلل الحياة التجارية ، وخاصة إلى انهيار حجم التجارة الخارجية وهو المورد الرئيسي لخزينة الدولة . فالمخزن الذي كان يقوم «بالحركات» كل سنة تقريبا ، ويعمل على تحديث جيشه ، ويؤدي تعويضات باهضة للأجانب ، ويسدد — وإلى غاية 1885 — ذعيرة الحرب الإسبانية ، هذا المخزن قلت موارده الجمركية بعد 1878 بنسبة 70 ٪[27] . فهل كانت اذن له الوسائل الكافية لتمويل الإصلاحات التي كانت تطالب بها أوربا ؟ .

---

(26) المولى الحسن إلى القائد مبارك الرجراجي الشياظمي، 6 جمادى الثانية 14/1300 أبريل 1883 (الخزانة الملكية بالرباط).

(27) MIEGE, op. cit., p.437.

3 – الحجر الصحي من المنظور الفقهي .

هذه الكوارث الطبيعية وانعكاساتها الاجتماعية والاقتصادية كان من المفروض أن تفضي إلى التساؤل عن أسباب العلاج وبالتالي إلى تشكيل فكر إصلاحي في الميدان الصحي . هذا الجانب لم يحظ بأي اهتمام في برنامج سيدي محمد والمولى الحسن . لماذا ؟ نعرف أن الجهاز المخزني كان جهازا عتيقا ، ولكننا نعرف أن المخزن حاول تلقيح البلاد بمؤسسات عصرية ، فلماذا لم يتجه تفكيره إلى الاستفادة من التجربة الأوربية في الميدان الصحي باستحداث إدارة وطنية في هذا القطاع أو أن يقوم على الأقل باستحداث محاجر صحية وبشل المواصلات إبان الوباء كما سبق أن فعل ذلك المولى اسماعيل سنة 1679 [28] . للإجابة على هذا السؤال ، أرَى من المفيد أن أقوم بجولة قصيرة عبر بعض النصوص لنطلع من خلالها على موقف مثقفي العصر من مسألة الحجر الصحي .

* * *

تجدر الإشارة في البدء إلى أن أوربا كانت قد بدأت في اعتماد الأساليب الوقائية الحديثة منذ بداية القرن الرابع عشر ، واكتسبت بذلك عنصر تفوق ثمين في الوقت الذي أخذت تشق طريقها نحو الحضارة والرقي . وأول دولة اهتمت بذلك هي جمهورية البندقية التي اتخذت الاجراءات الأولى المتعلقة بالحجر الصحي منذ 1328 [29] ؛ وحذت حذوها فيما بعد باقي الدول الأوربية الأخرى . ثم وحدت القارة سياستها الصحية ابتداء من 1851 بعقد أول مؤتمر صحي دولي بباريس [30] . وأمام ضغط أوربا ، شهدت عدة أقطار إسلامية تأسيس مجالس صحية دولية تتكون من أطباء وقناصل أجانب وممثلين عن تلك الأقطار . وفي مقدمة هذه المجالس ، المجلس الأعلى للصحة بالقسطنطينية الذي أسسه محمود الثاني (1808 – 1839) سنة 1838 [31] . ثم ادارة الصحة العمومية بمصر التي أسسها

(28) يراجع حول هذه التدابير : محمد بن الطيب القادري.– نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق محمد حجي واحمد التوفيق، الرباط 1982، ج 2، ص 250 – 251.

(29) DUGUER, op.cit. p.120

(30) «Recueil des travaux du Comité consultatif d'hygiène de France», Paris, 1872, p. 1 sq.

(31) حول هذا المجلس، راجع :

PROUSET (A.A), **La défense de l'Europe contre le choléra**, Paris, 1892, pp. 365-440.

محمد علي (1805 — 1838) سنة 1831[32] . ومن الاجراءات التي كانت تتخذها هذه المجالس عزل الموبوئين أو اخضاعهم للمراقبة الصحية داخل محاجر مجهزة ، وهذا ما يعرف بالحجر الصحي أو «الكرنتينة» بلغة العصر .

وكما وصف المغاربة بعض مظاهر التقدم في البلدان التي قاموا بزيارتها ، فقد وصفوا أيضا هذه «الكرنتينة» ، وعرفوا بها مواطنيهم قبل أن تطبق في بلادهم على يد المجلس الصحي الدولي بالمغرب .

وأول مثال نتوفر عليه في هذا الموضوع ، هو مثال السفير المغربي ابن عثمان في رحلته إلى اسبانيا المسماة «الاكسير» . فبعد وصوله إلى سبتة سنة 1779 ، وصف «الكرنتينة» بقوله :

«وقد ذكروا لنا قبل أن لابد من أن نجعل الكرنتينة ومعناها عندهم أن يقيم الذي يرد عليهم في موضع معروف عندهم معد لذلك أربعين يوما لا يخرج منه ولا يدخل إليه أحد ... ومن جملة قوانينهم في ذلك أنه إذا تلاقَى أحد من أهل البلد مع الوارد الذي يرد عليهم من بلاد مشكوك فيه الوباء يجلس معه في الكرنتينة حتَّى يكملها وبعد فراغه ينظره الطبيب . ولهم في ذلك تشديد كثير حتَّى أن الذي يأتي إلى صاحب الكرنتينة بالطعام يطرحه له من بعد ويحمله الآخر ولا يتماسان وان ورد عليهم بكتاب ذكروا أنهم يغمسونه في الخل بعد أن يقبضوه منه بقصبة وبعد ذلك يقرؤونه»[33] .

إن هذا الوصف الدقيق والمسهب يجعلنا نستنتج أن «الكرنتينة» كانت ظاهرة جديدة لا عهد للمغاربة بها وقتذاك[34] . لذلك نرَى ابن عثمان يجتهد في وصفها كشيء جديد . غير أننا نلاحظ أن المؤلف اكتفَى بالوصف دون أن يحدد موقفه منها

(32) المرجع نفسه، ص 383 — 394.

(33) محمد بن عثمان المكناسي.— الأكسير في فكاك الأسير، حققه وعلق عليه محمد الفاسي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965.

(34) يؤكد جاك كايي بالفعل أن الحجر الصحي لم يكن جاريا به العمل في المغرب على عهد سيدي محمد بن عبد الله :

Jacques CAILLE, **Les accords internationaux du Sultan Sidi Mohamed Ben Abdellah**, Paris, 1960, p.106.

تماما كما فعل الطهطاوي عندما وصف الحجر الصحي الذي فرض عليه بعد نزوله بمرسيليا[35] .

بعد ابن عثمان بحوالي 15 سنة ، تحدث المؤرخ الزياني في كتابه «الترجمانة الكبرَى» عن التدابير الصحية التي اصطدم بها في تونس في طريق عودته من رحلته الثالثة سنة 1794 . فذكر أن السلطات التونسية لم تسمح بنزول ركاب السفينة التي كان موجودا على ظهرها إلا بعد قضاء حجر صحي من عشرين يوما . وهنا لم يتردد الزياني في اعتبار هذا الاجراء مخالفا لما تأمر به الشريعة ، فصرح قائلا : «وبعد يومين جاءنا الاذن بالنزول إلى الكرنتينة الشنعا الممنوعة عرفا وشرعا»[36] . وفي موضع آخر نجده يقول بنفس المناسبة : «ولما بلغنا مرسَى تونس لم يقبلونا لمجيئنا من أزمير الذي كان به الوباء وأنزلونا بقلعة تيكي وسط البحر بقصد بدعة الكرنتينة التي جعلوها دفاعا للوباء قبح الله مبتدعها»[37] . نرَى اذن أن الزياني قد هاجم الحجر الصحي باعتباره بدعة غريبة عن التقاليد الإسلامية . وحيث أنه لم يدل بأي نص ليستدل به على عدم مشروعية هذا الاجراء ، فمن حقنا أن نستنتج بأنه لم يسكت عن ذلك إلا لكون جمهور الفقهاء في عصره كانوا يدينون بنفس الاعتقاد .

وبالفعل فإن هذه النظرة التقليدية إلى الحجر الصحي لم تكن ملكا خاصا بالزياني ، بل كان يقاسمه فيها الكثيرون . ومع أنها قد كتبت منذ نهاية القرن الثامن عشر ، فإن الفكرة التي تعبر عنها ظلت سائدة طوال القرن التالي لدَى عدد لا يستهان به من الفقهاء والمتصوفة . بطبيعة الحال ، فإن ظروف الحجر الصحي كانت جد قاسية ، وتنفطر منها القلوب على حد تعبير الغسال[38] . إلا أن مثقفي العصر لم يبنوا رفضهم على هذا الأساس ، ولو فعلوا لكانوا معذورين ، بل نراهم بالعكس لا يخرجون عن الاديولوجية القديمة التي ترفض الحوار مع الجديد في محاولة لتوفيقه

---

(35) محمد عمارة.ـــ الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ج 2، ص 53.

(36) أبو القاسم الزياني.ـــ الترجمانة الكبرى، تحقيق عبد الكريم الفيلالي، مطبعة فضالة، 1967، ص 363.

(37) نفسه، ص 282.

(38) الحسن الغسال، الرحلة الطنجية، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم د 1496، ص 35.

مع القديم. فهم يرفضون الحجر الصحي انطلاقا من نفي العدوَى أو لمجرد كونه تشبها بالنصارَى. فالناصري الذي أصدر فتوَى مطولة بتحريم «الكرنتينة»[39]، زاد على ذلك بأن استهجن حتّى التدابير الوقائية التي نصح بها المنصور السعدي ولده أبا فارس[40]. يقول الناصري :

«قد وقع في كلام المنصور رحمه الله أمران يحتاجان إلى التنبيه عليهما، الأول : اذنه لولده أبي فارس في الخروج من مراكش إذا ظهر بها أثر الوباء ولو شيئا يسيرا، وهذا محظور في الشرع كما هو معلوم ومصرح به في الأحاديث. والثاني : أمره إياه ألا يقرأ البطائق الواردة عليه من السوس وإنما يتولى قراءتها كاتبه بعد أن تغمس في الخل، وهذا عمل من أعمال الفرنج ومن يسلك سبيلهم في تحفظهم من الوباء المسمى عندهم بالكرنتينة»[41].

أما العربي المشرفي الذي وصف الحجر الصحي الذي كان يفرض على الحجاج في المشرق، فقد عقب عليه بقوله :

«نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فلا يموت ميت دون أجله قال الله العظيم... كل يجري لأجل مسمى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»[42].

وإلى نفس هذا الرأي يذهب قاضي مراكش على عهد المولى الحسن، عبد الله بن خضراء السلاوي، حيث يقول :

«وأما حكم الكرنتينة فهو... الحظر وبه أقول لما فيه من الفرار من القدر والقضاء مع المفاسد العظيمة التي لا تفي بها مصلحتها مع فرض تحققها.. أو غلبة ظن حصولها، سيما وقد انتفيا بعد التجربة المتكررة في الجهات المتعددة، ولا يخالف في هذا الحكم إلا مكابر متبع للهوَى. فماذا بعد الحق الا الضلال»[43].

---

(39) حول هذه الفتوى، انظر : «المجلس الصحي»، مرجع سابق، ج 2، ص 249 — 251.

(40) يراجع حول هذه التدابير : اليفراني «نزهة الحادي»، صحح عباراته التاريخية هوداس، الطبعة الثانية، ص 184.

(41) «الاستقصا» ج 5، ص 183.

(42) «أقوال المطاعين»، مصدر سابق، ص 31 — 32.

(43) «الاستقصا»، ج 5، ص 185.

ولنأخذ الآن مثالين آخرين عن هذا الخطاب الصحي بالقاء نظرة موجزة على رسالتين في الموضوع.

الرسالة الأولى هي رسالة أحمد بن عجيبة، وعنوانها «سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر»[44]. لقد ألف ابن عجيبة رسالته هاته إبان وباء الطاعون الذي ظهر في عهد المولى سليمان سنتي 1799 — 1808. وكانت السلطات المحلية بتطوان، حيث يقيم صاحبنا، قد قررت اغلاق أبواب المدينة، احترازا من الوباء، وحظي قرارها بموافقة طائفة من العلماء. ثم لما تسرب الطاعون إلى المدينة، نصح هؤلاء السكان بالفرار خارج تطوان ان استطاعوا إلى ذلك سبيلا. غير أن ابن عجيبة اتخذ موقفا مغايرا. ليس فحسب أنه بقي مقيما بالمدينة حيث توفي جميع أولاده بالطاعون[45]، بل وألف رسالته المذكورة ليهاجم أولائك العلماء الذين ادعوا امكانية الافلات من القضاء والقدر. يقول في المقدمة:

«حملني عليه [تأليف الرسالة] أنني رأيت كثيرا ممن يشار إليه بالعلم والعمل، قد ضل وأظل، وجعل يدافع المقادير بما يقدر عليه من الأسباب والحيل. وقد قيل زلة عالم يضل بها عالم. فلقد رأيت كثيرا من العلماء زمن الوباء يأمرون بغلق أبواب المدينة ويفرون من الدخول على المرضَى خوفا من الموت»[46].

بعد هذه المقدمة يتصدّى ابن عجيبة لشرح أطروحته التي تقوم على أنه «لا تأثير لشيء من الأسباب في الموت كالوباء وغيرها بل الأمر كله لله»[47]. ومن ثم نراه يورد مجموعة من الأدلة استقاها من القرآن والسنة وكلام السلف الصالح، بالإضافة إلى أدلة صوفية وأخرى استقاها من الواقع المعاش، منها قوله:

«وقد رأيت كثيرا من أصحابنا تقدموا لغسل الموتَى ومباشرة المرضَى في مدينة تطوان وطنجة وسلا والرباط ومداشر القبائل بل لم يتقدم إلى ذلك غيرهم فغسلوا وكفنوا وباشروا المرضَى فلم يصبهم شيء بل بعضهم باق في قيد الحياة، وقد رأيت

---

(44) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم د 2589.

(45) MICHON (J.L.) **Le soufi marocain Ahmed Ibn ʻAjī ba et son Miʻraj**, Paris, 1973, p.70.

(46) «سلك الدرر»، ص 1.

(47) المصدر نفسه، ص 4.

بعضهم أعطى قشابة مات صاحبها بالوباء فلبسها في الحين فلم يصبه شيء ، فعاش بعد الوباء زمانا طويلا ، ورأيت بعض أصحابنا من أهل أنجرة قدم على البلد الذي فيه الطاعون فبقي أكثر من شهر يغسل ويكفن ويباشر المرضَى بها ثم قدم سالما فعاش بعد الوباء زمانا طويلا»[48] .

ويخلص المؤلف في الأخير إلى القول ببطلان القول بالعدوَى والانتقال وأن أفضل موقف ينبغي اتخاذه زمن الوباء هو الرضَى والتسليم والصبر.

الرسالة الثانية هي رسالة العربي المشرفي ، وعنوانها «أقوال المطاعين في الطعن والطواعين»[49] ، وهي نموذج من الرسائل الفقهية التي كتبت في القرن الماضي والتي تبين لنا أن مسألة العدوَى والاحتراز أصبحت بابا من أبواب الفقه يكرر فيه اللاحقون ما قاله السابقون بدون رأي أو اجتهاد[50] .

يستعرض المشرفي في بداية رسالته آراء كبار أطباء الإسلام ، كابن سينا والأنطاكي ، فيرَى أنهم قد أرجعوا الطاعون إلى أسباب طبيعية كتلوث الهواء ، وقلة الأمطار ، وبعض الظواهر الفلكية . كما يستعرض نصائحهم المتعلقة بأساليب الوقاية والعلاج ، كتجنب الاختلاط إبان الوباء ، واستعمال الخل عند الإصابة ، وغير ذلك من الآراء التي تعكس في الواقع أهمية الطب الاجتماعي وأصالة المعرفة الصحية الوقائية في الإسلام في وقت لم تكن توجد فيه مخابر أو معدات تكنولوجية . إلا أن صاحبنا لا يطمئن إلى مثل هذه الآراء ، لأنه يعتقد أن كل داء بسبب من الأسباب الطبيعية له دواء باستثناء الطاعون الذي أعيي الأطباء دواؤه . لذلك نراه يجتهد في تقصي النصوص التي تركها حذاق فقهاء الإسلام ، ويستخلص منها أن الطاعون لا ينشأ عن علة طبيعية ، وإنما هو طعن من الجن . أما الأطباء الذين يخالفون هذا الرأي فهم معذورون ، لأن مسألة الطعن بالجن لا تدرك بالعقل «فتعلموا على ما ينشأ عن ذلك الطعن بقدر ما اقتضته قواعد علمهم»[51] . وعلى

(48) نفسه، ص 13.

(49) مصدر سبق ذكره.

(50) انظر على سبيل المثال : محمد كنون.ـــ الدرر المستنيرة في حديث لا عدوى ولا طيرة.

(51) «أقوال المطاعين»، ورقة 25 ب.

هذا فالنصائح التي يقدمها هؤلاء الأطباء ، كالنهي عن اجتماع الناس في المواسم إبان الوباء ، لا ينبغي أن يعول عليها المرء لأنها شيء لا فائدة منه . ولتزكية هذا القول يعطينا المشرفي أدلة كثيرة ، منها قوله :

«لقد مرت الأعوام ذات الوباء والزلازل والفتن والبلاء والانسان يباشر بيده الموتى ويحضر الملاحم ولا قصر له أجل دون الذي قدره له الله عز وجل»[52] .

بعد ذلك ينتقل المشرفي إلى استعراض مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ليستدل منها على أن الطاعون شهادة ورحمة للمسلمين . وهنا تتحدد نظريا القواعد التي ينبغي أن يتمسك بها الإنسان المسلم إبان الوباء . فكما لا يجوز الفرار من نيل الشهادة ، فكذلك لا يجوز الفرار من الطاعون . وواجب المسلم أن يمكث في الأرض الموبوءة متضرعا ، صابرا ، لنيل أجر الشهيد[53] .

ان أهمية رسالتي ابن عجيبة والمشرفي تكمن في أنهما تعبران عن طابع الفكر في العصر الذي عاشا فيه . فالرسالتان تكشفان عن وجود تيار ينفي العدوَى ويحل محلها ارادة الله ، ويرَى أن الاحتراز محظور شرعا لأنه فرار من القدر . بالطبع ، قد نجد من يخالف هذا الرأي من بين فقهاء العصر الذي نتحدث عنه ، كما نتبين من رسالة ابن عجيبة نفسها[54] . وبالإضافة إلى هذه الفئة من الفقهاء ، كان هناك عدد من

---

(52) المصدر نفسه، ورقة 32 أ.

(53) نفسه، ورقة 77 أ.

(54) من هؤلاء محمد بن أبي القاسم الفلالي السجلماسي.— رسالة فيمن حل بأرضهم الطاعون، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، د 2/2251. على عكس ابن عجيبة، يرى الفلالي أن الفرار من الطاعون لا يعتبر معصية، فهو بمثابة استعمال الدواء «فكما أنه لا سبيل لأحد إلى تحريم التداوي من الأمراض، وكما لا يعد ذلك معارضا للقدر، فكذلك لا يكون الخروج من أرض الطاعون معارضا له، ولا محاولا رد القضاء، اذ غاية ما في كل منهما التحرز مما يخشى المرء عاقبته». ومما هو جدير بالذكر أن جذور هذا الاختلاف تمتد إلى صدر الاسلام، ونجد أصداء له بالنسبة للعصر الوسيط في مثال فقهاء الأندلس : انظر، علي أومليل.— الخطاب التاريخي، طبعة بيروت، ص 88 — 90. وبالنسبة للقرن التاسع عشر، فان أحسن مثال هو الذي يقدمه لنا أحمد بن أبي الضياف. فقد ذكر متحدثا عن وباء الطاعون بتونس سنة 1818 : «وافترق الناس في هذا الطاعون إلى قسمين، قسم يرى الاحتفاظ وعدم الخلطة بالعمل المسمى بالكرنتينة ... وقسم لا يرى هذا الاحتفاظ ويرى التسليم إلى مجاري القدر ومن المقدور لا يغني الحذر». ويضيف المؤلف =

الموظفين الذين لم يروا مانعا شرعيا يحول دون الاحتراز ، بل دعوا المخزن صراحة إلى تطبيق الحجر الصحي . إلا أن نفوذ هذا التيار كان ضعيفا ، وكان موقفه يقابل بالاهمال . وهذا ما يقدم لنا عنه أحد المؤرخين المعاصرين حجة إضافية حيث يقول :

«لقد كان بركاش ومن تقدمه من كبار الموظفين والولاة المتنورين الذين تفتحت عيونهم على محاسن الحضارة الأوربية الحديثة [قد] اقترحوا على حكوماتهم انشاء محاجر صحية ، وأشاروا عليها بالعناية بشؤون الصحة ، تأمينا لسلامة المواطنين المغاربة والمستوطنين الأجانب ، فكانت اقتراحاتهم وإشاراتهم تقابل من طرف الوزراء والكتاب والعلماء المتخلفين فكريا بالاهمال وأحيانا بالاستخفاف بدعوَى أن ما يصح تطبيقه في بلاد النصارَى لا يصح تطبيقه في بلاد المسلمين ، وأن منع اختلاط السليم بالموبوء لا يجوز شرعا لأنه فرار من القدر»[55] .

هذا النص إذن يضع النقاط على الحروف ، وهو يجيب بكل وضوح على السؤال الذي سبق أن طرحناه حول غياب الإصلاح الصحي في برنامج سيدي محمد والمولَى الحسن . لقد كان هذا الإصلاح يصطدم بتيار معارض له نفوذه داخل المخزن ، ويمكننا أن نضيف بأنه كان يمارس تأثيره على موقف المولَى الحسن . فعندما وافق النائب السلطاني محمد بركاش — نزولا عند طلب السفراء الأجانب — على فرض نطاق صحي حول طنجة لحمايتها من الكوليرا التي ظهرت بمكناس وفاس سنة 1878 ، صب عليه السلطان جام غضبه في رسالة توبيخية يقول فيها :

«وتعجبنا من قبولك منهم [السفراء الأجانب] ذلك الكلام وسماعه فضلا عن العمل به مع أنه مخالف لشريعتنا المطهرة ، فإن المعتمد في ديننا أن لا عدوَى ولا طيرة ، وأن الذي في أحاديث نبينا الصادق الصدوق ﷺ أن لا يقدم على بلاد هو فيها الطاعون ولا يخرج من بلاد ظهر فيها فرارا منه»[56] .

= أن العالمين التونسيين محمد بيرم وعبد الله محمد المناعي ألفا رسالتين فقهيتين، أباح الأول فيها الحجر الصحي وحظره الثاني، واستدل كل منهما بنصوص شرعية : «اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان»، تونس 1963 — 1965، ج 3، ص 128 — 129.

(55) مجلة «الوثائق» مجموعة دورية تصدرها مديرية الوثائق الملكية بالرباط، الجزء 4، ص 332.

(56) رسالة المولى الحسن إلى محمد بركاش، 12 رمضان 9/1295 شتنبر 1878 : NEHLIL/XXXIX

الخاتمة :

النتيجة التي أريد أن أخلص إليها في الأخير هي أن الاديولوجية القديمة المهيمنة في مغرب القرن 19 لم تكن عامة مساعدة على توجيه اهتمام المخزن نحو الاستفادة من التجربة الأوربية في ميدان الحجر الصحي ، فظلت هناك ثغرة كبيرة في الجهاز الحكومي — بجانب ثغرات أخرى — كانت تتجلى خطورتها ومآسيها في جيوش الوباء التي كانت تجتاح البلاد ، وتخلف الخراب واضمحلال العلم وذوي الاستعداد على حد تعبير المصلح الجزائري حمدان خواجة[57] .

(57) لقد ألف هذا العالم الجزائري رسالة في مسألة الاحتراز سنة 1935 — 1836، أسماها «اتحاف المنصفين والأدباء بمباحث الاحتراز عن الوباء» (الجزائر 1968). وقد دفعه إلى تأليفها ما رآه من نبذ بعض الفقهاء لجميع ما جاء من أوربا ولو كان فيه رقي أمتهم ، ومن ذلك رفضهم للحجر الصحي. ويرجع خواجة هذا الموقف إلى الجهل والتزمت، ويبين كيف أدى هذا الموقف إلى انتشار جيوش الوباء في العالم الاسلامي وفتكها بمعظم شعوبه، وهذا في الوقت الذي التزم فيه الغرب «غاية الاحتراز فلم تطرق ساحتهم، فتوارثوا الصنائع المهمة وتوفرت عساكرهم ومتاجرهم». ويتعرض خواجة إلى بيان حقيقة «الكرنتينة» ويدعو إلى ضرورة تطبيقها في العالم الاسلامي، ولا يرى مانعا من الاستعانة بالأوربيين في هذا المجال. ونفس هذا الموقف نجده لدى صاحب «فتوى على الدواء والطبيب» (مخطوط بالخزانة العامة بالرباط لمؤلف مجهول، رقمه د 1544).

سياسة الإصلاح في القبائل الهامشية
نموذج سوس الأقصى[1]
(1884 - 1881)

الأستاذ علي المحمدي

جامعة محمد الخامس — الرباط

تهدف هذه المساهمة إلى دراسة سياسة الإصلاح في نطاق قبائل تكاملت فيها أنماط العيش بحكم موقعها الجغرافي ، وتوفرت بها جميع مظاهر الأزمة التي كان يمر بها المجتمع المغربي . ويعود هذا الاختيار إلى توفر امكانية ادراك مرامي سياسة الإصلاح ، وفهم طبيعتها عبر دراستها في قبائل هامشية ، بالنسبة لمجال نفوذ السلطة المركزية ، كانت طيلة القرن 19 محور جدل بين المخزن (الدولة) وقوى استعمارية أوربية متواطئة مع زعامات قبلية استفادت من السياسة اللامركزية الواسعة التي كان ينهجها المخزن حيالها وما رافق هذه الظرفية التي كان يمر بها المغرب من ضعف نفوذ المخزن وتعدد مشاغله للدخول في مفاوضات مباشرة مع قوى امبريالية ، تزايدت امتيازاتها في المغرب بموجب معاهدات وأوفاق من أجل حماية مكاسبها التجارية التي أصبحت مهددة .

ان دراسة سياسة الإصلاح في نطاق محدد جغرافيا وزمنيا ، نتبين فيه بوضوح ما هو ظرفي وما هو مستديم ، من شأنها أن تمكننا من تحديد طبيعة الإصلاح ، ورسم حدوده ، واستجلاء أبعاده وتقدير دور التدخل الأوروبي في الاقدام على مشاريع إصلاحية معينة .

---

(1) نقصد بسوس الأقصى الرقعة الجغرافية المحدودة بواد ولغاس شمالا، وواد درعة جنوبا ونهاية الأطلس الصغير الغربي شرقا، وساحل المحيط الأطلسي غربا.

1 - أثر التدخل الأوروبي في ظهور سياسة الإصلاح :

خص المخزن سوس الأقصَى ، في النصف الثاني من القرن 19 ، بمشاريع إصلاحية يقتضي فهم حقيقتها الإحاطة بالتحول الذي أتت كجواب عليه . وقد تمثل ذلك التحول في المساعي التي بذلها بعض كبار الأعيان من أجل الدخول في علاقات تجارية مباشرة مع مؤسسات أوربية للاستغناء بالمراسي المحلية عن الوساطة التي ما فتئت الصويرة تنهض بها ، في مجال تصريف منتوجات افريقيا السوداء ، واستيراد المنتوجات الأوربية ، منذ تأسيسها على عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله . وقد سعَى لتحقيق التحول المذكور قوتان اجتماعيتان واقتصاديتان :

ا) أسرة عبيد الله أسالم :

تنتمي لآيت موسَى أعلَى إحدَى قبائل تكنة ، الممتدة جنوب واد نول ، وقد اشتهرت بأهمية دورها في التوسط بين الصويرة وأسواق افريقيا السوداء . برزت بها منذ القرن الثامن عشر أسرة عبيد الله أسالم كقوة اقتصادية يمتد اشعاع نشاطها التجاري شمال واد نول ، ليشمل مختلف المراكز التجارية الواقعة بجنوب المغرب ، ويمتد باتجاه الصحراء جنوبا إلى غاية افريقيا السوداء . اكتسبت منذ بداية القرن 19م مظهر قوة اجتماعية واقتصادية قاعدتها كُلميم حيث يقوم بخدمتها 1500 كانون من العبيد ، وكان ينضوي تحت هيمنتها مجموعات رحلية يمتد مجالها الترابي على مسافة 18 يوما جنوب واد نول[2] وقد تزايد تفوق هذه الأسرة صعودا مع القرن التاسع عشر لاسيما على عهد بيروك الذي اشتهرت باسمه .

ب) أسرة هاشم شيخ زاوية تازروالت :

كانت قاعدتها اليغ التي استعادت بعد نكبتها ، شيئا من نشاطها التجاري في القرن الثامن عشر لتصبح في القرن 19 قاعدة لنشاطات هذه الأسرة التي جمعت بين الاقتصاد[3] والسياسة ، إلى جانب وظائفها الدينية التي لعبت دورا كبيرا في

---

(2) الضعيف الرباطي، تاريخ الضعيف، مخطوط رقم 660د، خ.ع. الرباط، ص 446.

(3) Pascon (P), **le commerce de la maison d'ILIGIH, d'après le registre comptable de Husayer.**
B. Hachem, (Tazerwalt 1850-1875), Annales. E.S.C., 35e Année, n°3-4, pp.7.

شهرة وأهمية موسم تازروالت السنوي . تزايدت أهميتها صعودا مع القرن التاسع عشر لكونها عرفت كيف تستفيد من أهميتها بالنسبة للمخزن في زيادة أرباحها بتخفيض ما يقتضيه التبادل التجاري مع الصويرة من نفقات .

اتحد هدف كل من القوتين المذكورتين ، غير أن كلا منهما سلك مسلكا خاصا ، فبينما كان مرابط زاوية تازروالت يستفيد من دوره كعين للمخزن على تحركات بيروك مقابل الحصول على امتيازات تزيد من فوائد مبادلاته مع تجار الصويرة ، دون تضييع أي فرصة تسمح بالتبادل مع مؤسسات أوربية عبر مراسي محلية ، استجابة لرغبة ملحة في الحصول على مواد تجارية كان المخزن قد فرض حظر استيرادها[4] كان بيروك يسعَى من أجل توقيع اتفاقية تجارية مع إحدَى الدول الأوربية تمكنه من ربط أسواق افريقيا السوداء بالعواصم الأوربية عبر ميناء يقام بساحل قبيلة تكنة . بدأ محاولاته مع بريطانيا لينتقل فيما بعد إلى فرنسا سنة 1844[5] محاولا استغلال توتر علاقتها مع المخزن .

لم يكن بوسع المخزن ، مع ما بلغه من ضعف ، سوَى الاحتجاج على افتيات الدول الأوربية ، ومصالحة بيروك ، كما لخص ذلك السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمان : «...وبعد فإن بيروك التكني كان على عهد سيدنا ومولانا ، قدسه الله ، تواطأ مع بعض النصارَى على البناء بشاطئ أرضهم ، فبلغ خبره لمولانا ، فوجه له ، نور الله ضريحه من ذكره ، وحلفه في المصحف الكريم على أن لا يعود لذلك ، ولا يسلك مع الكفار تلك المسالك وظهر منه من التوبة ما أوجب اعتباره ومراعاته عند سيدنا ، ونفذ له دارا بالصويرة ، وكان محررا من الاعطاء على سلعه التي ترد على الثغر الصويري تأليفا له ...»[6] أو بتوجيه رسائل يخاطب فيها الوازع الديني لدَى أعيان القبائل المجاورة لتكنَة ، لحملهم على التدخل من أجل عرقلة مشاريع الحبيب

---

(4) Relation de sidi brahim de Massat, trad. par René Basset, Paris, 1882, pp.18

(5) Marty (P), **Les Tribus de la Haute mauritanie**, Paris, 1915. pp.74-76

(6) رسالة من السلطان محمد بن عبد الرحمان إلى الأمير مولاي العباس، بتاريخ 11 ربيع الأول 1278هـ أوردها ابن زيدان (ع).ـــ اتحاف اعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، الرباط 1929، ج 1، ص 381.

بيروك[7] الذي حاول بدوره سنة 1860 اقناع الحكومة الاسبانية بتبني المشروع الذي رفضت فرنسا تحقيقه على عهد والده[8].

غير أن التطور الخطير تم على عهد السلطان مولاي الحسن. فبعد أن وقع ماكينزي ممثل الشركة الانجليزية المسماة «شركة شمال غرب افريقيا» مع الشيخ محمد بيروك في أبريل 1879 اتفاقية تخول للشركة المذكورة، حق احتكار التبادل التجاري مع منطقة نفوذ محمد بيروك عبر رأس جوبي (طرفايا)[9] زاد اهتمام المؤسسات التجارية الأوربية بسوس الأقصى، واشتد ضغط النواب الأوربيين على المخزن، مطالبين بتمكينهم من امتيازات مماثلة، في وقت كان المخزن يهيء فيه الجو لعقد مؤتمر للنظر في مشكل الحمايات الشخصية، فالسلطات الفرنسية أبدت قلقها من مشروع ماكينزي، لما له من خطورة على السياسة التي تنهجها في سبيل احتلال المناطق الصحراوية وسارعت حكومة اسبانيا بدورها إلى التعبير عن قلقها بكيفية رسمية، اعتبارا لكون مشروع ماكينزي يعني منطقة لاسبانيا بها حقوق بموجب معاهدة 1860، فضغوط المؤسسات الرأسمالية الإسبانية، وسلطات جزر كناري، بواسطة الصحافة الاسبانية، من شأنها تفسير الحاح الحكومة الاسبانية في المطالبة بالتنازل عن «سانتاكروزدي ماربيكنيا» وسعيها لدى حكومة بريطانيا لاحترام ما لها من حقوق بواد نول.

حفز نشاح ماكينزي شركة فرنسية على التفاوض مع المرابط الحسين أهاشم بواسطة ممثليها بالصويرة مثل أدوارد جوليان، ودافيد دوليون كوهن، من أجل تحقيق مشروع مماثل، وقد لقيت تلك المحاولة صدى لدى الحسين اهاشم وأشياخ من آيت باعمران، بفعل زيادة التبرم من التعامل مع الصويرة. الناتج عن اضطراب الأحوال نتيجة استمرار ست سنوات عجاف، ومبالغة أصحاب «النزايل» في جباية رسوم مرور القوافل[10] والخوف من تفوق أسرة عبيد الله اسالم. وما

(7) رسالة من السلطان محمد بن عبد الرحمان إلى جماعة آيت باعمران في 13 محرم 1283هـ

(8) Marty (P), les tribus de la Haute Mauritanie, pp.66

(9) Miège (J.l.), **Le Maroc et l'Europe (1830-1894)**, Paris, Presses universitaires de France, 1962, T.III, pp.306.

(10) نسخة من تقرير وجهه الفقيه ابن عزوز إلى خليفة السلطان بمراكش بتاريخ متم جمادى الأولى 1297هـ.

يمكن أن يجره من نسف نسق التوازن المتحكم في علاقة تكنة بالقبائل التي تجاورها ، ومن إحداث انقلاب في شكل الاستفادة من التبادل مع السودان . كل هذه العوامل تساهم في تفسير موافقة الحسين اهاشم ، في يونيو 1881 باسم أشياخ من آيت باعمران ، من أجل ابرام علاقات تجارية مع شركة فرنسية على رأسها نيكولا باكي متعهدا بمنحها حق احتكار التبادل التجاري في مرسًى يقع على ساحل قبيلة آيت اخلف الباعمرانية[11] . وقد كان هذا المشروع حافزا لكرتيس ممثل شركة افريقيا وسوس لابرام عقد مع أشياخ من آيت باعمران ، يضمن للشركة المذكورة حق احتكار التبادل التجاري في اركيس (مرسًى تقع بقبيلة صبويا الباعمرانية) ، والحصول على امتياز استثمار المعادن في المناطق المجاورة لسيدي افني[12] .

2 – رد الفعل المخزني :

ازداد التعارض بين سياسة المخزن وسياسة كبار أعيان قبائل سوس الأقصَى ، إلى أن بلغ حدا خطيرا في النصف الثاني من القرن 19 انتقل على اثره المخزن المركزي سنة (1881 ــ 1882) إلى سوس الأقصَى ، لتنفيذ مشروعين كان ينتظر من ورائهما التوصل إلى وضع حد لتفاقم خطورة الحضور الأوربي في المنطقة .

1) مشروع إصلاح ادارة قبائل سوس الأقصَى :

كان أول المشروعين إصلاح إدارة سوس الأقصَى[13] التي لم تعد تستجيب لحاجة المخزن إذ كانت تقوم على وجود خليفة للسلطان بتارودانت ، يستعين بحامية عسكرية على تسيير الشؤون المخزنية ، كجباية الضرائب ، ومراقبة تحركات الأعيان المتولين لتسيير شؤون جماعاتهم وفق ما درجوا عليه من أعراف . فالخليفة السلطاني كان عين المخزن المركزي وواسطة بينه وبين الأشياخ المنبثين في مختلف القبائل ، وقد يشاطره هذا الدور الأخير بعض أصحاب الوجاهة كشيخ زاوية تازروالت .

تضمن إصلاح إدارة سوس الأقصَى تنصيب ممثلين ، اختلفوا من حيث

---

(11) Miège (J.l)., Le Maroc et l'Europe, T.III, pp.313

(12) Miège (J.l.), Le Maroc et l'Europe, T.III, pp.317.

(13) تم الاستيناد إلى مجموعة من الوثائق المخزنية ــ نشر عبد الرحمان ابن زيدان بعضها في الجزء الثاني من الاتحاف، ص 216 ــ في التعرف على الأصلاح الاداري.

انتمائهم القبلي ومصدر اختبارهم . فبالنسبة لادارة شؤون القبائل أسند لوفودها اختيار القواد والأشياخ فبعد أن يرشح وفد كل قبيلة القائد والأشياخ ، يتولى السلطان اصدار ظهائر التولية ، التي كانت تتضمن ما التزم به الأعيان من تقديم فرض الحركة ، وهدية الأعياد ، والاستجابة للأوامر المخزنية ، وتحديد سلط ممثلي المخزن بالقبيلة ؛ فالقائد أصبح صلة الوصل بين القبيلة والمخزن ، أما الأشياخ فقد انحصرت مهمتهم في ربط الصلة بين فرقهم وبين القائد المولَى على القبيلة .

وقد شمل الإصلاح التنظيم القضائي الذي عهدته القبائل ، وتمثل في منح قضاة القبائل ظهائر التعيين، تصبغ عليهم توقير المخزن، وتخولهم حق مكاتبة السلطان. فالقاضي أصبح يعين بظهير بعد أن كان ينصب نفسه للنظر في النزاعات التي هي من اختصاص القضاء الشرعي ، كتوزيع التركات وتفويت العقارات بالبيع والرهن ، أما مجالس الجماعات فقد احتفظت بالنظر في الجنايات والجنح وفق قوانينها العرفية ، وإذا تعدى النزاع القبيلة الواحدة يتدخل أعيان وقواد القبائل المجاورة لابرام الصلح وحسم النزاع .

تشكل بجانب ممثلي المخزن بداخل القبيلة ، جهاز آخر تولى السلطان اختيار عناصره المناصب السامية فيه أسندها إلى ضباط عسكريين منهم من ينتمي لقبائل الكَيش ، ومنهم من ينتسب لعبيد البخاري . قسم سوس الأقصَى إلى قسمين الأول منها ولي عليه خليفة مقره تزنيت ، والثاني اسنده إلى نظر خليفة آخر مقره بوسط آيت باعمران . عزز كلا منهما بادالة (حامية) تجمع بين عناصر تنتمي لقبائل نائية ، فرضت عليها الخدمة العسكرية لمدة معلومة ومهمتها تنفيذ الأوامر المخزنية ، وحراسة المراسي بمساعدة «حراك» القبائل السوسية الواقعة على الساحل .

وتجدر الإشارة إلى الدور الذي كان منتظرا من ممثلي المخزن بحاحا ، في سبيل نجاح مشروع إصلاح ادارة سوس الأقصَى ، لما يتصفون به من الجمع بين الخبرة في تصريف الشؤون المخزنية ، ومن معرفة بأحوال قبائل سوس ، وهكذا كلف قواد حاحا بالمرابطة بالتناوب في آيت باعمران لمدة سنة قصد الاسهام في تنفيذ الأوامر المخزنية ، بما يتضمنه ذلك من تسوية ما يعتري علاقة القبائل من توتر ، ومراقبة تحركات الأعيان ، وتصرف الخلفاء والقواد ، بينما أنيط بأمناء الصويرة تمويل مشروع الإصلاح .

2) مشروع فتح ميناء على الحدود بين تكنة وآيت باعمران :

بجانب مشروع الإصلاح الإداري ، اقترح السلطان مولاي الحسن على أعيان آيت باعمران وتكنة ومن في عداد لفهم ، مشروع بناء مرسَى يتم عبره التبادل التجاري بين القبائل المذكورة والتجار الأوربيين تحت مراقبة المخزن ، معللا ذلك بقوله : «...ليسهل عليكم وعليهم بقربها تعاطي البيع والشراء فيها لبعد مراسي إيالتنا السعيدة عنكم ، ولحاق المشقة لكم في سفركم لها بقصد ذلك مع ما بلغ لعلمنا الشريف من تشوفكم ورغبتكم في فتحها ، وتضييع أموال لكم لها بال في الاختلاس بالبيع والشراء هناكم مع ارتباك أمور في تعاطيها محرمة وشراء الرخيص بأغلى ثمن ، وبيع الغالي مبخوسا ، حتَّى ان البعض منكم أراد أن يخلع بسبب فتحها ربقة الطاعة ويفارق الجماعة ...»[14] .

غير أن تنفيذ المشروع المقترح لم يتجاوز توجيه لجنة مخزنية مرفوقة بأعيان من آيت باعمران وتكنة قصد معاينة موقع أركيس وأصاكا لاختيار الواقع منها على الحدود بين القبيلتين .

يتبين من عقد مقارنة بين المشروعين ، أن الأول خرج إلى حيز التنفيذ لكونه يستجيب لحاجة المخزن ، والثاني لم يتعد نطاق الاقتراح ، وان كان في أصله من اختيار القبائل المعنية .

ان هذا الرصد يفضي بنا إلى استخلاص ما يلي :

1 — ان إعادة النظر في التنظيم الإداري لقبائل سوس الأقصى لم يغير شيئا من فساد تنظيمها السياسي والقضائي ، بيد أن تنفيذه مكن من تكثيف الحضور المخزني بشكل ضمن متابعة أحوال تلك القبائل عن كثب ، ومراقبة تحركات الأجانب ، والابتعاد عن الوقوع في ما من شأنه أن يسيء إلى علاقة المخزن بالقبائل المعنية ، الأمر الذي مكن المخزن ، مؤقتا ، من تجاوز تأزم علاقته بأعيان القبائل المذكورة ، بافساح المجال لهم في تسيير قبائلهم وبالاستجابة لما كان لديهم من رغبة في زيادة فوائدهم التجارية ، بتبني المخزن لمشروع بناء مرسَى اصاكا على الحدود بين

(14) نسخة رسالة وجهها السلطان مولاي الحسن إلى آيت باعمران وتكنة في شعبان 1299هـ.

آيت باعمران وتكنة ، غير أنه لم يتجاوز اطار النية المعبر عنها . فهو اقتراح يندرج في سياسة المداراة التي عهد المخزن اعتمادها في تجاوز خلافاته مع الوجهاء . إذا اقتضت المصلحة السياسية ذلك .

2 — حرص المخزن على تكييف تصوره للاصلاح مع البنية القبلية .

ان شكل انتظام المجموعات القبلية اتخذ أساسا للتقسيم الإداري داخل القبيلة فالفرقة اعتبرت مشيخة ، ومجموع المشيخات المشكلة للقبيلة اعتبرت قيادة ، ولما كان الكيان القبلي يفرض بطبيعته سياسة اللامركزية بحكم ما يتضمنه من مؤسسات داخلية ، فإن المخزن أفسح المجال لاستمرار المؤسسات التقليدية مع ادخال تغييرات على طبيعة السلط ، ويندرج ذلك في السعي الذي كان يقوم به المخزن ، يومئذ ، في احلال سياسة المركزية محل سياسة اللامركزية[15] .

3 — كشف الإصلاح الإداري عن كون اختيار المخزن الذي كان منحصرا في ادخال تعديلات على مجتمع تقادمت بناه ، أمرا ليس من شأنه سوَى زيادة استفحال المشاكل، ذلك أن احداث كل تعديل كان يستدعي ادخال تعديل آخر لتتميمه . فميزانية الصويرة التي كانت تسدد منها نفقات ممثلي المخزن المعينين من خارج قبائل سوس ، سرعان ما عجزت عن تسديد أجرة المذكورين بالسكة الفضية ، بسبب ما كانت تعانيه من خصاص نقدي الأمر الذي دفع بالمخزن إلى التفكير في تعويضها بالفلوس النحاسية ، أو سكة الريال والبسيطة مع زيادة سعرهما بشكل يخالف القاعدة المتبعة في صرف النقود بسوس الأقصَى وقد أثار ذلك مخاوف أعيان القبائل المعنية لما رأوا في المشروع من خطورة على دوام مبادلاتهم مع القبائل التي كانت ترتاد أسواقهم . كما أن المئونة التي كانت توجه من حبوب الأعشار كانت عرضة للتماطل والاختلاس ، مما تسبب في فرار العسكر من الإدالة ، ولعل الرغبة في معالجة هذا المشكل ، كانت وراء استحسان المخزن المركزي لاقتراح بعض قواد سوس جباية الزكاة والأعشار عينا .

---

(15) نسخة من الظهير المنظم للاصلاح الجبائي، موجهة إلى القائد حميدة بن المكي المختاري بتاريخ شعبان 1301هـ.

4 — حرص المخزن في تنفيذ سياسته الإصلاحية ، على تكييف مشاريعه مع طبيعة علاقته بمختلف القبائل وتلك حقيقة نلمسها بجلاء من كون مشروع الإصلاح الجبائي الذي دخل حيز التنفيذ ابتداء من شعبان 1301هـ / يونيو 1884 في القبائل الواقعة بالسهول والهضاب خاصة كالغرب والشاوية وحاحا ..... لا نجد له أثرا في قبائل سوس الأقصَى «الحديثة العهد بالمخزن» على حد تعبير السلطان مولاي الحسن ، فبينما كان مشروع جباية الأعشار والزكاة بسوس موافقا لما يقتضيه الشرع[16] كان ظهير شعبان 1301 المصدر للاصلاح الجبائي يحدد الفرض على أساس نسبة المثقال المقوم به ما بيد كل واحد من المتمول[17] .

ان المشاكل البنيوية التي كشف عنها التدخل الأوربي في سوس الأقصَى ، والمتصلة بطبيعة علاقة القبائل المذكورة بالمخزن ، ونمط عيشها المبني على موارد التجارة التي كانت تعوض ما يتسم به الانتاج الفلاحي من خصاص ، استغلتها مؤسسات أوربية من أجل المضي في تنفيذ مخططات استعمارية تتجاوز المغرب لتصل إلى أسواق افريقيا السوداء ، مستفيدة من رغبة الأعيان في ابرام علاقات تجارية مباشرة مع أوربا ، وتلك رغبة مستديمة كانت تطفو على السطح كلما ضعف نفوذ المخزن ، وكانت المؤسسات الأوربية على استعداد للتبادل عبر الموانئ المحلية ، وقد كان المخزن يواجهها بالعنف منذ القرن السابع عشر على الأقل ، إلى حدود بداية القرن 19 حيث سيكتفي بمداراة كبار الأعيان كالحسين اهاشم وبيروك ، والاحتجاج على تدخل الدول الأوربية ، إلى أن تولى السلطان مولاي الحسن في النصف الثاني من القرن 19 تنفيذ إصلاح يمثل حلولا سياسية تستهدف تقوية سلطته ، وتأكيد تبعية قبائل سوس الأقصى له ، لدرء الخطر الأوربي وترك «ما كان على ما كان» .

---

(16) رسائل من السلطان مولاي الحسن إلى قواد قبائل سوس الأقصى، كنموذج منها رسالة من السلطان إلى القائد إبراهيم بن سعيد في 19 رجب 1301هـ.

(17) لمعرفة تفاصيل الاصلاح الجبائي، المشار إليه، انظر عرض الأستاذ أحمد التوفيق.



مجلس الاعيان ومشروع الإصلاحات الفرنسية بالمغرب سنة 1905

الأستاذ علال الخديمي

جامعة محمد الخامس – الرباط

في بداية 1905 ، عرف المغرب ميلاد أول مجلس للأعيان ، يمثل بعض المدن والقبائل ، لعب دورا كبيرا في مناقشة مشروع لاصلاحات حاولت فرنسا فرضها على المغرب ، وفي رفض ذلك المشروع الذي تبين للمغاربة أن الهدف منه هو فرض نوع من الحماية على المغرب ، والملاحظ أن المؤلفات التي أرخت للفترة سكتت عن تحديد أصول وأهمية هذا المجلس وبالتالي نتائج أعماله ، وان أشارت إليه بعض الكتابات الكلونيالية فإنها لمّحت إلى سلبياته متهمة المخزن بأنه هو الذي خلقه كذريعة لرفض الإصلاح[1] وانه تكون من أشخاص لا مسئولية لهم[2] ولا اطلاع لهم أما المؤلفات المغربية فكان سكوتها يكاد يكون مطبقا باستثناء محمد بن الحسن الحجوي[3] الذي اهتم هو الآخر بسلبيات اجتماع ذلك المجلس موضحا بأن أعضاءه اطلعوا على أمور اساءتهم وفكروا منذ ذلك الحين في نوع من التغيير.

في حين أن بعض الكتابات المعاصرة لنا اعتبرت المجلس نواة لبرلمان عرفه المغرب

---

(1) S.René Taillondier, **Les origines du Maroc Français**, 1901-1906, Paris 1930. p.238

(2) Ibid p.245

(3) محمد بن الحسن الحجوي، الرحلة الوجدية، مخطوط الخزانة العامة رقم ح.123 ص 80 — 81

مع مطلع القرن 20[4] ولم يرَ فيه آخرون إلا متكأ للحكم يتظاهر بالرجوع إليه عند الصعاب[5] .

وفي تدخلنا هذا سنحاول التعرف على الظروف والخلفيات السياسية والاجتماعية والدبلوماسية والفكرية التي ظهر فيها المجلس ، وكيفية تكوينه ، ومدَى مساهمته في مناقشة المقترحات الفرنسية ، والنتائج التي تمخضت عن مشاركة أعضائه للمخزن في مناقشة المطالب الفرنسية . وقد اعتمدنا في دراستنا هذه على وثائق ومخطوطات لم تنشر من قبل ضمنها أجوبة وفد مكناس في المجلس المذكور على مقترحات السفير الفرنسي .

الظروف التي اقترح فيها المشروع الفرنسي .

الوضع الداخلي :

كانت الحكومة المغربية تعيش وضعية سيئة للغاية على كل المستويات ، فعلى المستوَى السياسي والاجتماعي : فقد أدت انتفاضة بوحمارة وفشل المخزن في القضاء عليها إلى أزمة اجتماعية وسياسية كانت لها انعكاسات في المغرب كله ، وعواقب بعيدة الأثر في تاريخ المغرب المعاصر[6] .

وعلى المستوَى الاقتصادي والمالي ، فقد نتج عن الإصلاح الجبائي لسنة 1901 ضعف في مداخيل بيت المال سرعان ما تحول إلى ضائقة مالية نتيجة المصاريف التي تكبدها المخزن في محاولته القضاء على انتفاضة بوحمارة ، وخاصة نتيجة لتعطل سير الترتيب الجديد ورفض بعض القواد جمع الجبايات وارسالها لبيت المال بهدف

---

(4) علال الفاسي، حفريات عن الحركة الدستورية في المغرب رقم 6
الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ص 94.
عبد الكريم غلاب، التطور الدستوري والبنياني في المغرب، من 1908 — 1977 ط 1. 1978 ص 110 — 111.

(5) عبد الحي حسن العمراني، الشورى في المغرب، ط 1. 1976 ص 53.

(6) عن انتفاضة بوحمارة وعواقبها انظر محمد بن الحسن الحجوي، المصدر المذكور وكناش المكاتب الموجهة للحضرة الشريفة مخطوط الخزانة العامة، ك 2720 ك 2721.

افشال الترتيب[7] ورغم لجوء المخزن للاقتراض من الخارج ، فإن القروض الثلاثة التي تسلمها من اسبانيا وأنجلترا وفرنسا تبخرت بسرعة[8] وأصبح من المستعجل البحث عن معونة أجنبية أخرى ، ولهذا فاتح المخزن بعض المؤسسات المالية في انجلترا وألمانيا ، لكنه اضطر إلى قبول الاقتراض من المؤسسات المالية الفرنسية بعد أن نجحت وزارة الخارجية الفرنسية في ابعاد المنافسة البريطانية بتواطؤ مع وزارة الخارجية البريطانية[9] .

أما على المستوى الدولي ، فقد قطعت فرنسا شوطا بعيدا في سياستها الرامية للانفراد بالمغرب وكسب اعتراف الدول الأخرى لها بالوضعية الخاصة فيه ، وبعد أن تمكنت من التفاهم مع ايطاليا سنة 1902 حققت دبلوماسية دلكاسي خطوة كبيرة بعقد اتفاق 8 أبريل 1904 [10] الذي تنازلت بمقتضاه ابريطانيا عن المغرب للنفوذ الفرنسي واعترفت لفرنسا بالمصلحة الخاصة وبامكانية تقديم مساعدتها له للقيام باصلاحات في ميادين الادارة والاقتصاد والجيش وهي الميادين التي عن طريق

---

(7) عن الضائقة المالية وترتيب 1901 :
رسائل مولاي عبد العزيز لقواد الغرب وقواد الحوز، وخاصة للمدني الجلاوي يحثه على جمع الترتيب : (خديمنا الأرض القائد المدني الجلاوي.. فقد ثبت عند جنابنا الشريف أن السبب الأقوى في تراخي العامة في أداء الفريضة الترتيبية، هو ما عليه العمال من السعي في تعطيل إجراء العمل بذلك لكراهيتهم نجاح أمره، واجتهادهم في الأسباب الموصلة لتعذيره، مع علمهم بأن جبايات القبائل هي العمدة في تعمير بيت المال وفره الله والمحقق عن العامة أنها مذعنة لأداء ذلك بفرح وسرور، وانما يمنعها وسوسة العمال المتلونة في كل قبيلة، حتى صار كل واحد يتشوف للاخر، واذا كان العمال الكبار النصحاء لا ينفعون في ذلك، سيما في هذا الوقت فمتى يرتجى نفعهم...) الرسالة مؤرخة بـ 19 جمادى الأولى 1322 موافق 1 غشت 1904. و خ ج 420/12 / 420/13

cf. E.Michaux bellaire, **Les impots marocains** Ar.Mar.V1 1904 p.77-98.

(8) P.guillen. **Les emprunts marocains,** 1902-1904, Paris, éd. Richelien - F.charles Roux et J. caille, **Missions diplomatiques Françaises à Fes, Paris, 1955 p.117**

(9) guillen. Op.Cit. p.118-120
— Compte de Saint Aulaire, **Confessions d'un vieux diplomate,** Paris, 1953, p.87.

(10) نص الاتفاق الودي انظره في : A.,Tardieu, **La Conférence d'Algésiras, Paris 1909, p.479-80**

وعن العلاقات المغربية الفرنسية بعد الاتفاق المذكور انظر : H.A.Moulin, **La question marocaine d'Après les documents du livre jaune,** Paris, 1906, p.56-59

التغلغل فيها يمكن بسهولة الاستحواذ عليه وسنرى أن هذه الميادين هي التي حاول المشروع الفرنسي طرحها سنة 1905 .

لكن الاتفاق الودي كانت له نتائج أخرى فمنذ اعلانه ، اعتقد الفرنسيون أن المغرب أصبح من نصيبهم ، فازداد توافدهم[11] وكانت أغلبية المتوافدين من الطبقات الدنيا والمغامرين ورجال الأعمال وكل هذه العناصر كانت سيئة السيرة ، وعلاقتها مع المغاربة غير مرضية[12] .

أما رد فعل المغاربة فقد كان غاضبا وقد ظهر ذلك في علاقة الشعب مع الفرنسيين[13] وتحدثت التقارير الأجنبية عن قلق المخزن وهيجان الشعب لانتشار أخبار بيع المغرب لفرنسا واتفاق القبائل المجاورة لتطوان على مواجهة أي تدخل أجنبي بالقوة[14] .

وقد بدأ التحرك الفرنسي على كل المستويات يضغط على المغرب فهناك التهيء الدبلوماسي واستعداد النائب الفرنسي بطنجة للذهاب في سفارة لفاس للحصول على موافقة السلطان على مشروع للاصلاح ، كان الهدف من ورائه فرض السيطرة الفرنسية على المغرب . وهناك الضغط العسكري حيث أقدمت حكومة الجزائر العامة على احتلال عين بني مطهر (بركنت)[15] ، واقترحت بعض التقارير الفرنسية احتلال الرباط[16] بهدف جعل المخزن يرضخ للأمر الواقع .

---

(11) E.Hugues et J.L.Miege, **Les europeens à Casablanca au XIXème siècle, (1856-1906).** Paris, 1945. p.33

(12) تقرير سري عن وضعية النفوذ الفرنسي بالمغرب في بداية 1905
نسخة مصورة A.G.P. 3H, 15 Janvier 1905

(13) نفسه

(14) P.guillen, **L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905,** Paris, 1967, p.768. N.3
ويمكن ايجاد تفسير لأحداث ضواحي طنجة وخاصة عملية اختطاف انجليزيين ليلة 18 ماي 1904 في هذا الجو المتوتر الناتج عن اتفاق 8 أبريل 1904.
Cf. compte S.Aulaire confessions d'un vieux diplomate. Paris 1953, p.102-3

(15) احتلت عين بني مطهر في يونيو سنة 1904. Charles Roux et J.Caillé. Op.Cit. p.141.

(16) أشار التقرير المذكور هامش (12) إلى ضرورة القيام بإجراءات عملية لموازاة العمل الدبلوماسي كاحتلال بعض المدن، كطنجة وخاصة الرباط — سلا «لأنها إحدى العواصم الثلاث ونقطة

لكن الذي حصل هو أن موقف المغاربة اتخذ اتجاها مضادا للمطامع الفرنسية ، حيث بدأ السلطان مولاي عبد العزيز يهيئ ردا في مستوَى خطورة الظرف ، ويظهر أن الفرنسيين عرفوا ذلك ، فبدأت البعثة الفرنسية تفكر في احداث تغيير داخل المخزن باحلال وزير الخارجية ، في الصدارة العظمَى[17] .

وركزت فرنسا على وسيلة أخرى ، وهي ديبلوماسية المال فاستغلت الاتفاق الفرنسي الانجليزي لتنفرد بالمغرب ، وتفرض عليه في النهاية افتراضا بشروط كلها لفائدة التدخل الفرنسي[18] . وهكذا مهدت الخارجية الفرنسية لطرح مشروعها على المخزن بالسعي لتسهيل عقد اتفاقية قرض كبير مع المخزن بمبلغ 62،5 مليون فرنك بفائدة 5 ٪[19] تستخلص في مدة 36 سنة بواسطة أخذ 60٪ من عائدات الجمارك يوميا لمصلحة المقرضين الذين لم يدفعوا في الحقيقة إلا 48،5 مليون ففرنك[20] . ورغم قبول السلطان شروط هذا الاقتراض لمواجهة أزمة مالية ونقدية لا تزيد إلا استفحالا فإنه قرر بعث رسائل احتجاج[21] لكل الدول الممثلة بطنجة بما فيها فرنسا وانجلترا ضد الاتفاق الودي ، لكن تدخل البعثة الفرنسية جعل المخزن يؤخر الفكرة ، حتَّى يستمع لما يطرحه السفير الفرنسي سان روني طايندي ، الذي أعلن عن سفره

مرور بين فاس ومراكش ولأن ذلك سيؤدي إلى عزل منطقة مضطربة ومدينة من أكثر المدن تعصبا ومحاطة بقبائل تعد من أكثر القبائل جسارة وجرأة (زعير — زمور).

(17) نفس التقرير.

(18) عن الضغوط الفرنسية على المؤسسات المالية وتدخل الحكومة الفرنسية لدى الحكومات الأخرى لافساح المجال لها وحدها انظر : P.guillen, Les emprunts, p.110-122. S. Aulaire confessions, Op.Cit. p.87.

(19) النص العربي لعقد اقتراض 1904 موجود في :
— «كناش الاتفاقيات» نسخة مصورة. ص 161 — 178.
— عبد الرحمان بن زيدان، «العلائق السياسية للدولة العلوية»، مخطوط الخزانة الملكية، ص 48 وما بعدها.

(20) عن عواقب الاقتراض وتردد السلطان في الموافقة عليه : «واحساسا منه بخطورة العملية فان عبد العزيز قاوم إلى آخر لحظة ولم يعط موافقته النهائية إلا أمام ضغط قوي مارسته عليه أغلبية الوزراء.
P.guillen - Les emprunts, p.145-6. S.Aulaire., Confessions, p.101.

(21) S.R. Taillandier, les origines..., Op.Cit. p.147 et S.Aulaire, Confessions, p.95

من طنجة لفاس ليقدم للمخزن مشاريع «إصلاحات مبنية على تعاون وثيق»[22] بين البلدين .

وفي حقيقة الأمر ليقترح على السلطان تنازلا حقيقيا لصالح حماية فرنسية على المغرب ظن دلكاسي أن الوقت أصبح مناسبا لفرضها[23] .

موقف الرأي العام المغربي من مشروع السفارة الفرنسية ودور السلطان :

قبل السلطان مبدأ الاستماع للسفير والتفاوض معه مضطرا ، لأن قبوله حصل بعد توتر في العلاقات المغربية الفرنسية ، نتيجة لعدة اجراءات اتخذها السلطان كرد فعل على الاتفاق الودي والضغوط الفرنسية منها :

قرار بتجميد كل العاملين الأجانب داخل المخزن وخاصة البعثة العسكرية الفرنسية[24] الأمر الذي اعتبر إهانة للمفوضية الفرنسية بطنجة لانها كانت تعد العدة لاقناع المخزن بالتعاون مع فرنسا .

قرار بتأخير محمد الطريس وتقديم عبد السلام التازي في دار النيابة ، وبابعاد الجباص وزير الحربية للجنوب ، وتأخير وزير الخارجية ، ثم ارسال المقري لجلب مدربين أتراك[25] .

لكن مناورة طايندي ؛ الذي هدد باستخدام القوة واستدعى علنيا جميع الفرنسيين للانسحاب من فاس في حين أصدر تعليماته السرية بالبقاء ، نجحت في جعل المخزن يتراجع عن قراراته السابقة ريثما يستمع للسفير الفرنسي[26] .

---

(22) S.R. Taillandier Op.Cit. 235.

(23) C.A. Julien, Le Maroc Face aux impérialismes, Paris, 1978. p.64

(24) H.Moulin, la question marocaine 1906 Op.Cit. p.68-9

(25) P.guillen, **L'Allemagne et le Maroc**, p.826.

ـــ وقد اعتبرت هذه الاجراءات نوعا، من «الانطواء والرجوع للوراء وسياسة لم يعهد مثلها منذ وفاة مولاي الحسن»: A.E.B. AF12, Op. Cit., Tanger 18-25-12. 1904 in guillen. O.C. p.826.

ـــ وعن تقديم التازي وتأخير الحاج محمد الطريسي انظر، الدكتور عبد الهادي التازي : «رسائل مخزنية»، القسم الأول، الرباط بدون تاريخ ص 71.

(26) عن رد الفعل الفرنسي انظر : H.Moulin. Même page

وفي الواقع كان هذا التراجع تكنيكيا ، من طرف المغاربة الذين شرعوا في تهيىء كل الأسباب لافشال الضغوط الفرنسية ، فما هي الوسائل التي التجأ إليها السلطان ، وما هي الظروف التي دفعته لذلك ؟ باجابتنا على هذه التساؤلات سنلاحظ بروز مواقف وطنية نابعة من فكر مشترك أحس بالخطر المحدق ، وعمل على ايقافه مهما كان الثمن .

وقد تولد عن هذه الحركة العامة ظهور فكرة مجلس الأعيان ، التي ترجمت للواقع باستدعاء حوالي 40 من أعيان المدن والقبائل ، والعلماء والقضاة الذين كونوا ما يشبه البرلمان ، استعانت به الحكومة المغربية لمواجهة الاقتراحات الفرنسية ومناقشتها ، وسنعود للكلام على هذا المجلس ، بعد تواضح الموقف الفكري للأوساط الوطنية الواعية سواء بفاس ، حيث يوجد العلماء أو في خارج فاس .

موقف العلماء :

على أن دراستنا لموقف هذه الأوساط التي كثيرا ما توصف بالنخبة لا ينبغي أن يجعلنا ننسَى أن الشعب المغربي في القرية والقبيلة والمدينة ، كان في هذا الظرف يعيش فترة توتر وتحفز لمواجهة الأطماع الأجنبية ، المتزايدة كل يوم ؛ تلك الأطماع التي تراكمت عواقبها حتّى أصبحت لا تطاق ، وكان منتظرا أن تخلق انفجارا من ردود الفعل الوطنية تجاه التدخل الأروبي المتزايد[27] .

وهكذا فعندما ، انتشرت أخبار ورود سفارة فرنسية لفاس ، بهدف الحصول على موافقة مولاي عبد العزيز على مطالب فرنسية ، انتشرت حركة عامة من ردود الفعل الوطنية المضادة للأروبيين عامة والفرنسيين خاصة . (بعد أن تمكنوا من عقد اتفاقية اقتراض كبير مع المخزن وبعد أن حصلوا قبلها على تنازل الانجليز لهم عن المغرب) .

---

(27) لقد كان التوتر شديدا في نواحي طنجة وتطوان، حيث تعاهدت قبائل المنطقة على حمل السلاح لمواجهة أي تدخل استعماري : 9 ـــ P.guillen, l'Allemagne.., p. 768 وكذا في الرباط وسلا حيث اختطف السهول المعمر الانجليزي Mr Lee بالرباط، ونشب قتال بالعرائش، كما اعترض بنو عروس على مرور ماك لين إلى طنجة برا، S.R.T. Op.Cit. p.207-8

ـــ وعن اثر استقرار الأجانب بالمغرب انظر : «اثر استقرار الاجانب بالدار البيضاء خلال القرن XIX ندوة الدارالبيضاء 1982.

وقد تزعم العلماء هذه الحركة ، حيث عقدت عدة اجتماعات بفاس ، على اثرها ، ذهب وفد يمثلهم لمقابلة مولاي عبد العزيز[28] ، وعرض عليه ما توصل إليه العلماء ، من تحليل للحالة التي توجد عليها البلاد في مواجهة المطامع الأجنبية ، وسلموه فتوَى اتفقوا عليها مما جاء فيها[29] : «اننا نتألم عندما نسمع بأننا في انحطاط ، ومشهد حالنا يحزننا ، لكن لكل أمر سبب ، وقد تساءلنا عن أصل مصائبنا ... فظهر لنا بأن الأجانب هم السبب الأصلي في آلامنا ، وهم السبب في انحطاطنا ، وتفرقتنا وصراعاتنا وخرابنا ...» .

كما جاء في هذه الفتوَى : «في أي شيء نفعنا هؤلاء الأجانب ؟ ، وما هي العلوم الجديدة التي علموها لنا ، وما هي الفائدة التي استفدناها منهم ، لقد صرفنا عليهم ثرواتنا ، وقد خدعونا ونشروا بيننا الفساد» . (اشارة إلى الأجانب العاملين لدَى المخزن) .

وأشار العلماء إلى أن القروض التي اقترضها المغرب ، قد صرفها على الأجانب ، في الوقت الذي يستطيع أن يستغني عنهم ، وطلبوا من السلطان أن يولي رأيهم مزيدا من العناية والاهتمام .

ان هذه الوثيقة ذات أهمية كبيرة ، فهي تطلعنا ، على الحالة النفسية ، والجو الفكري ، الذي كان يسود جانبا كبيرا من الرأي العام يتزعمه العلماء ، ونلاحظ من هذه الفتوَى تحليلا صحيحا لعلاقة المغاربة مع الأجانب ، تلك العلاقة التي كان المغاربة فيها هم الضحية ، كما تنبه العلماء إلى حقيقة المطامع الاستعمارية ، التي كانت تهدف إلى ابقاء المغاربة متخلفين جاهلين حتَّى يسهل استغلالهم ، ولذلك فإن الأجانب لم يقترحوا على المغاربة تعلم علوم تنفعهم أو بناء مدارس تعلم أبناءهم[30] .

---

(28) A. LAROUI, **Les origines sociales et Culturelles du Nationalisme marocain 1830-1912,** Paris, 1977, p.376

(29) A.M. 1905, T.III. p.141-143

(30) لقد لاحظ ذلك محمد المشرفي، في انتقاده لترتيب 1901، الذي أدخل بنصيحة من الانجليز حيث قال : «ولو أرادت ــ انجلترا ــ النصيحة الحقيقية دون دسيسة لاشارت عليها ــ دولة المغرب ــ بإدخال العلوم الرياضية لوطنها وبناء المدارس لقراءتها وتدريسها ... وبثها في المدن=

وتشير بعض الدراسات إلى أن العلماء قدموا مطالب مستعجلة ، بابعاد البعثات العسكرية والغاء السفارة الفرنسية المقبلة ، وابعاد وزيرين ميالين للتعاون مع فرنسا[31] وقطع العلاقات معها .

ويظهر من الواجب قبل كل شيء أن نتساءل عن المؤثرات التي دفعت العلماء إلى اتخاذ هذه المواقف[32] ودون أن نبحث في مؤثرات خارجية قد تكون أثرت في بعض العلماء الذين زاروا المشرق[33] ، ومع أخذنا بعين الاعتبار الجو الفكري الإصلاحي الذي كان يغمر العالم العربي والدولة العثمانية ، وخاصة نشاط صاحب «جريدة المنار» . مع كل ذلك علينا أن نولي اهتماما بالغا للجو السياسي والوطني ، الذي كان يعم المغرب ، نتيجة للصراع الطويل مع نفوذ الأجانب ، على مستوى المدينة والقرية والقبيلة حيث كان التجار والرعايا الأجانب ، معتمدين على امتيازات الحماية وشروط المخالطة ، يتصرفون كأسياد دون اعتبار للعمال والقواد والقضاة والأمناء والمحتسبين[34] أما المخزن المركزي فقد كان يعيش يوميا مع المطالب الجائرة للمندوبين والقناصل تلك المطالب ، التي كانت تصل إلى حد عزل موظفين ، ومعاقبتهم . لأنهم تجرءوا على معارضة ارادة الأجنبي ، والمطالبة بتأدية غرامات

= والقرى، حتى يتأدب الجاهل، ويستأنس المتوحش، فتكسب الدولة حينئذ رجالا يدافعون عنها بما علموه من العلوم».

— «الحلل البهية في تاريخ ملوك الدولة العلوية»، مخطوط ج.ع. 1463. ص 421.

(31) E.BURK, Prelude To Protectorat in morocco... (1860-1912), 1976, p.77-80

يلاحظ ان البعثة العسكرية الفرنسية أوقفت في 17 دجنبر 1904

في حين ان لقاء العلماء مع السلطان كان يوم 22 دجنبر 1904. A.LAROUI Op.Cit. p.376.

(32) أشار BURK إلى ان السلطان كان قد استدعى العلماء في أكتوبر 1904 باقتراح من غرنيط BURK. Op.Cit. p.77-8

ويظهر ان الفرنسيين تخوفوا من معارضة العلماء، ولذلك سمح دلكاسي لطايندي باستعمال كل الوسائل لكسبهم بما فيها استخدام الرشوة. guillen, p.827.

(33) ذهب محمد الكتاني للحج سنة 1903، مع اتباعه على نفقة مولاي عبد العزيز رسالة سلطانية لعبد الله بن سعيد 13 صفر عام 1321. وعاد عبر مصر سنة 1904. B.A.F, 1905, p.177. LAROUI, Op.Cit. p.375

(34) انظر دراستنا عن اثر استقرار الاجانب بالدار البيضاء خلال القرن XIX ندوة الدارالبيضاء 1982.

وتعويضات عن حوادث مختلقة ولا أساس لها . في هذا الجو ، الذي ختم بالصفقة الانجليزية الفرنسية في 8 أبريل 1904 ، واقتراض 12 يونيو 1904 وحيث بدأت فرنسا تتهيأ لاقتناص الفرصة التي سنحت لها ، لفرض شروطها على المغاربة ، لم يعدم المغرب رجالا ، كانوا يتحرقون ، لاصلاح أوضاع بلادهم ، ولكن في نفس الوقت تجنيبها السقوط تحت الاحتلال الأجنبي المتربص ، لما تأكدت للجميع نوايا فرنسا بتحليل الصحف لمغزَى الاتفاق الودي ونتائجه البعيدة ، ولا نعدو الحقيقة التاريخية ، إذا أكدنا أن من بين هؤلاء الرجال ، الذين لعبوا — في نظرنا — دورا حاسما في موقف المغاربة سنة 1905 من لم يكن بفاس ، ولكن كانوا يوجدون بطنجة [35] .

لم تكن طنجة ، هي العاصمة الدبلوماسية ، حيث تناقش علاقة المغرب مع الدول الأجنبية الممثلة على المستوَى السياسي والدبلوماسي والاقتصادي فقط ، بل كانت واجهة لاقتناص أحدث الأفكار والتطورات الدولية (حتَّى على المستوَى الفكري والثقافي والعلمي وان كان ذلك بشكل محدود) ولهذا كانت دار النيابة [36] المغربية بمثابة مجسة ترسل للمخزن المركزي بفاس وللمدن الأخرى حيث أسر وأصدقاء موظفيها أحدث أخبار التطورات السياسية ، على المستوَى الوطني والدولي ، بحكم ان أعضاءها ، كان عليهم ان يطلعوا على شروط التعامل مع الأجانب وكيفية مفاوضتهم للحفاظ على الحقوق الوطنية . وبحكم أنهم كانوا في مدينة وان كانت مغربية ، فإن جوها ، فيه من التحرر ، ومن أنواع البشر ، والصحافة ، والثقافة ، والمشاكل ما يطلع المتأمل على بعض تطورات العصر في شتَّى الميادين .

---

(35) كان على رأس هؤلاء بعض موظفي دار النيابة خاصة :
— الشيخ محمد الطريسي التطواني.
والسيد عبد الله بن سعيد السلاوي الذي اشتهر بمواقف الوطنية.
وكذلك : السيد أبي بكر التطواني.
والسيد عبد السلام التازي الرباطي الذي كان قد رشح للنيابة، ثم الغي الترشيح انظر عنه : عبد الهادي التازي رسائل مخزنية القسم الأول ص 68 وما بعدها.

(36) عبد الرحمان بن زيدان، العز والصولة في معالم نظم الدولة ط 1961 الجزء : I ص 306 وما بعدها.

وهكذا فمن طنجة بعثت رسالة نعتبرها من أهم أصول ما حدث من مواقف اتخذها العلماء ، والسلطان بفاس ، وما صدر من قرارات كاستدعاء مجلس للأعيان .

ففي هذه الرسالة الموجهة للشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني[37] من السيد عبد الله بن سعيد السلاوي[38] يتناول باعثها ، أهم الأمور التي تلقي الأضواء على الحالة السياسية ، قبيل وصول السفارة ، ودوافع وأهداف التحرك الفرنسي وكيفية مواجهته وما ينبغي على العلماء فعله ، فعن موضوع السفارة جاء في الرسالة : «وها هو نائبه الملعون ، قد خرج من ثغر طنجة قاصدا حاضرة فاس ، معتمدا فيها على بعض الناس ، وقد استفدت من عدة طرق ، بأن له مطالب سيطلب تنفيذها من المخزن» . تتناول تكليف الفرنسيين بإصلاح المراسي ، وديواناتها ، أي مراقبة الصادرات والواردات ، ووضع مستشار مع المخزن ، أي مراقب مالي يكون بمثابة وزير للمالية ، وتنظيم الجيش من طرف عسكريين فرنسيين ، وعرض سلف آخر على المخزن ، وتلخص الرسالة الهدف من السفارة هكذا :

---

(37) انظر عنه محمد الباقر : ترجمة الشيخ الشهيد محمد الكتاني مطبعة الفجر 1962
— عبد الحفيظ الفاسي : رياض الجنة أو المدهش المطرب، فاس 1931 ج 1، ص 44 — 48

(38) نسخة غير تامة أصلها محفوظ عند الحاج العربي بن عبد الله بن سعيد وقد رجحنا نسبتها لأن عبد الله بن سعيد كان من اتباع الشيخ، ويفهم ذلك من الرسالة كما أكد لنا ابنه ان الرسالة من والده، ولم نثر هذا التوضيح، إلا لكون البحث قادنا إلى ان نعثر على رسالة اخرى مؤرخة ب 12 شوال 1322 موافق 20 دجنبر 1904 مرسلة من السيد عبد الحكيم المزوغي التونسي — سنعود للتعريف بهذا الرجل لعلها إلى السيد عبد الله بن سعيد، تتناول مختلف النقط التي تثيرها الرسالة المشار إليها وهي محفوظة بدورها عند الحاج العربي بن سعيد.

تولى السيد عبد الله بنسعيد قيادة سلا بعد وفاة ابيه سنة 1893/1310.
وكان من الرجال الوطنيين، العاملين على إصلاح بلادهم، والدفاع عنها، والوقوف في وجه المطامع الاستعمارية الفرنسية كما كان ضمن الذين استدعوا سنة 1901 للاستشارة معهم قبيل بعث السفارات المغربية، لأوربا، والتي ترأسها السيد المهدي المنبهي والسيد عبد الكريم بن سليمان.
تولى وظيفة النائب الأول للنائب السلطاني بطنجة.
كان من المعارضين للمطالب الفرنسية والعاملين على افشال سفارة طياندي سنة 1905 قال عنه محمد الباقر الكتاني «العالم السياسي المكافح عارض الفرنسيين فنفوه مرتين إلى وجدة والجديدة» المرجع المذكور، ص 172.

«وقصد هذا العدو هو التداخل في أمور بلادنا ، في المسائل المالية والادارية والعسكرية بوجه معين ومشير وصاحب ، ثم بعد وضع يديه واشتداد نفوذه ، واستيناس الرعية بالمصارفة معه ، والنظر في وجهه يعلن باعلاء كلمته ، ونشر حمايته ، وأوامره وآنذلك يصعب على المسلمين مقاومته وطرده» .

وتشير إلى الاتفاق الفرنسي الانجليزي (8 أفريل) والاتفاق الفرنسي الاسباني أكتوبر 1904 ، وتقول ان الاسبان والفرنسيين اتفقوا والتزموا باحترام مملكة المغرب واحترام السلطنة القائمة وهذا يعني عند صاحب الرسالة ان مسألة التدخل العسكري قد ابعدت «فتحصل مما ذكر أن وجه الغصب قد وقع الاقرار والالتزام بابعاده وعدم استعماله» . والنتيجة من هذه الأوفاق ــ حسب الرسالة ــ انه «لم يبق بيد الفرنسيين إلا استعمال الخدائع والحيل والمكيدة ، فتارة يتهدد ، وتارة يرشي ، وتارة يتذلل ، حتّى يحصل على امتيازات ، ويبني في أرضنا حقوقا تنمو بنمو الأيام ، إلى أن يصعب أمرها ويصعب فكها كما وقع ذلك في تونس ومصر» ! .

ومادامت كل هذه المخاطر تهدد المغرب ، فإن كاتب الرسالة ، يتوسل لشيخه (الكتاني) لكي ينقذ السلطان من «شبكات الخديعة والمكر فقد أحاطت به أناس لا يعرفون الله ولا الرسول ، يحسبهم الانسان منّا وهما منهم» ! .

وينبه صاحب الرسالة الشيخ الكتاني ، إلى أن المشورة واجبة كتابا وسنة وعقلا ، ومادام الأمر كذلك فهو يتمنّى أن يلهم الله السلطان «جمع العلماء والأكابر ، ويعرض عليهم مطالب الفرنسيين كتابة وبعد النظر فيها والتأمل التام يجيبون عنها ، فما وافق مصلحة المسلمين يقبلونه ، وما فيه ضرر يردّونه بالتي هي أحسن» ! .

وفي الأخير يؤكد صاحب الرسالة على ضرورة تقديم السفير الفرنسي لمطالبه كتابة ، سواء كانت تلك المطالب جليلة أو حقيرة . ثم يحذر ويشدد في التحذير لكي يتجاهل المخزن الاتفاق الفرنسي الانجليزي والاتفاق الفرنسي الاسباني ، وإذا رغب السفير في الكلام حولها يجاب بأن المخزن لا يعلم عنهما شيئا ، ولا يرغب في ذلك ، لأن ما فعلته تلك الدول يعنيها هي ، أما المخزن فلا يعنيه إلاّ ما اتفق عليه هو وصادق عليه هو[39] .

---

(39) لاحظ سان روني طياندي ان السلطان في رده على خطابه في اللقاء الأول، 29 يناير 1905، =

هكذا نلاحظ أن هذه الرسالة ، تلخص لنا كل الظروف والأحداث ، التي سبقت السفارة الفرنسية وصاحبتها ، من موقف العلماء ، وموقف السلطان من استدعاء مجلس الأعيان ، إلى رفض مشروع الاصلاحات الفرنسي بعد ذلك. ويتأكد لنا من خلال التوجيهات ، التي احتوت عليها ، أن السلطات المغربية كانت على بينة مما يراد بها الأمر الذي هيأها لكي تواجه المفاوضات الشاقة مع الفرنسيين بكثير من اللباقة والحزم وتوجهها لصالحها كما يتأكد لنا ، أن المواقف التي اتخذها المغاربة ، من رفض المشروع الفرنسي ، والمطالبة بضمانات دولية وهي الفكرة التي تطورت إلى المطالبة بانعقاد مؤتمر دولي بطنجة لمناقشة الاصلاحات التي يرغب السلطان في ادخالها لبلاده بمساعدة دولية ، والوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك[40] ان هذه المواقف ، قد اتخذت بعد تفكير وتحليل للوضع السياسي ، والدبلوماسي ، والاجتماعي ، ومعنى كل هذا أن الرأي القائل ، بأن خطوات رفض الاقتراحات الفرنسية والدعوة للمؤتمر ، هي خطوات أملاها الألمان على المخزن المغربي ، ان هذا الرأي متسرع وبعيد عن الحقيقة التاريخية بل يهدف إلى التقليل من شأن موقف المغاربة سواء على مستوى المخزن أو مجلس أعيان الشعب[41] .

= تحاشى كل إشارة إلى ما حدث من جديد في السنة الماضية (1904) وعلق على ذلك بقوله : «ان هذا التجاهل يعني ان هناك إرادة في المقاومة». S.R.T, Les origines, p.231.
ولذلك اضطر السفير إلى تبديل لهجته، واتخذ موقفا معتدلا حتى لا تفشل مهمته، ومع ذلك فشلت، وهذا من آثار تلك الرسالة أيضا.

(40) رسالة النائب الحاج محمد الطريسي للممثلين الأجانب يدعوهم إلى عقد المؤتمر، 30 ماي 1905. b.A.F, 1905, p.250-251

(41) «في البداية، لم يكن لالمانيا دور في الصراع المغربي الفرنسي الذي أعلن، فإلى شهر يناير 1905 كانت ترفض الاستجابة لعروض المخزن، ولم تبدأ في تصور عملها الدبلوماسي الا بعد ان أصبح هذا الصراع واضحا للعيان». P.guìllen, l'Allemagne.., O.C. p.827
وهذا لا يعني أننا نستبعد، المعارضة الألمانية، ودورها في تشجيع المغاربة على المقاومة وخاصة في المراحل الأخيرة لمناقشة الاقتراحات الفرنسية، تلك المعارضة التي تأكدت بزيارة الامبراطور الألماني لطنجة في 31 مارس 1905. وان حاول الفرنسيون ان يقللوا من شأنها. قارن S.Aulaire O.C. p. 134-5.
عن الزيارة أنظر : W.Harris, **Le Maroc disparu**, Paris 1929, p.75-6
Mauris louis, **La Politique marocaine de l'Allemagne, chapitre I.**

دور مجلس الأعيان :

وجه السلطان الدعوة لاجتماع الأعيان بفاس في 20 دجنبر 1904 ، أي قبل وصول السفير الفرنسي لفاس[42] . وهكذا بعثت رسائل لمختلف القبائل والمدن تشرح للسكان خطورة الوضع وجهود السلطان التي بذلها ويبذلها لحماية البلاد والعباد ، وتأمر القبائل بانتخاب أفراد «من كبرائها وأعيانها ممن يثقون بهم ، ويأتمنونهم على أمور دينهم وعرضهم ومالهم ويرتضونهم وكلاء عنهم»[43] وارسالهم إلى فاس «بقصد اجتماعهم على المفاوضة في علاج هذا الأمر المهم والخطب العارض الملم ، لتكون المشاورة فيه بين جميع أعيان الرعية»[44] . والأمر المهم والخطب العارض ، هو ما أصبح شائعا من ضغوط فرنسية ، هادفة للسيطرة على المغرب ، تحت شعار ادخال الإصلاحات إليه .

وواضح من الرسالة أن الهدف من جمع الأعيان هو التشاور معهم ، والاستعانة بآرائهم في مواجهة هذه الضغوط الأجنبية التي كان المغرب لا يستطيع مواجهتها بالقوة رغم أنها تمثل خطرا عظيما على استقلال البلاد . ولذلك فإن السلطان والمخزن قررا الاعتماد على رأي ممثلي الشعب لاتخاذ قرارات حاسمة تهم مصير البلاد ، وعندما تتخذ هذه القرارات بكيفية جماعية ، فإن المسؤولية تكون مشتركة وهذا ما أشار إليه الحجوي بقوله : ولأن «الأمر عظيم خطير لا يكفي فيه رأي دولته ولابد من مشاركة أمته تجنبا من حمل المسؤولية وحدة»[45] وبالتالي فإن مولاي عبد العزيز يكون قد قام بواجبه كاملا ولا يمكن اتهامه بالتقصير[46] .

ورغم ان المصادر الفرنسية تشير إلى أن السلطان ما جمع هؤلاء الأعيان إلا

---

(42) خرج السفير الفرنسي من طنجة في 11 يناير ووصل لفاس في 26 منه. S.R.T. O.C p.224-5

(43) رسالة من مولاي عبد العزيز لقبائل دكالة مؤرخة 12 شوال 20/1322 دجنبر 1904
محمد بن الحسن الحجوي، الرحلة الوجدية، مخطوط، ص 80.

(44) ذكر الحجوي ان السلطان عبد العزيز استثنى قبائل المغرب الشرقي للظروف السياسية التي كانت تعيشها المنطقة، المصدر نفسه.

(45) المصدر نفسه، ص 79.

(46) علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، تطوان، دون تاريخ ص.94.

بهدف استغلالهم في مقاومة المطالب الفرنسية[47] ، وان المخزن أراد تبرير موقفه في قبول بعض المطالب أمام السلطان باقتسام المسؤولية مع هؤلاء المندوبين[48] .

أما الألمان فقد استقبلوا استدعاء مجلس الأعيان ، بكل ترحيب واعتبروه «اجراء حكيما ، وضربة معادية للفرنسيين»[49] .

ومهما يكن من أمر فإن هذا المجلس ، يعتبر الأول من نوعه الذي عرفه المغرب الحديث ، وانه كان ثمرة لحركة وعي وطني هادف للنهوض بالشعب المغربي ، وإصلاح هياكل البلاد حتّى تواكب ركب الدول المتطورة وتحافظ على استقلالها وسيادتها .

وجدير بنا في هذا الإطار أن ننبه إلى شخصية فذّة ، لعبت دورا بالغ الأهمية في هذا الوعي الوطني ، وساهمت بفكرها وعملها ، في اسداء النصائح ، والتنبيه إلى الأخطار والتحذير من المطامع الأجنبية ومقاومتها ، ومع ذلك فلم نعثر في أي كتاب تاريخ على ذكر لما قام به السيد عبد الحكيم المزوغي ، وقد أثارت انتباهنا بعض التقارير السرية الفرنسية[50] لهذا الرجل المصلح ، وإلى دوره في مقاومة المطامع الفرنسية وفضحها في وقتها ، ثم قادنا البحث إلى العثور على جملة من رسائله[51] إلى ثلة من أصدقائه الذين عرفوا بغيرتهم الوطنية[52] .

---

(47) b.A.F. 1905, p.120. S.R. Taillandier O.C. P.245.

(48) Le temps du 19 fevrier 1905, in b.A.F. 1905, p.61

(49) GP. TR. FR XXV, Tanger berlin, 29-1-1905 in Guenane djamal, Les relations Franco-Allemandes et les affaires marocains de 1901- a 1911, Alger 1975, p.99

(50) نعتته هذه التقارير بالتونسي انظر : A.G.P. 3H 15, doss 95, 20 Juin 1904
وأشار بورك إلى أنه كان من اتباع الكتاني وكان معاديا لفرنسا : E.Burk. 1976, p.83

(51) بعض هذه الرسائل محفوظ عند الحاج العربي بن سعيد، ومنها يفهم ان الرجل قام بدور كبير في معارضة المطامع الفرنسية، وانه كلف بمهمات مخزنية، وقد تعرض سنة 1902 للنفي من طرف البعثة الفرنسية بحجة انه تونسي خاضع للسلطات الفرنسية، لكنه دافع عن نفسه، من مقره بجبل طارق وبباريز التي كان فيها سنة 1905 يراقب عن كثب تطور السياسة الفرنسية والرأي العام الفرنسي تجاه المغرب ــ دفاعا يظهر منه تفهمه لخفايا السياسة، حيث فند المزاعم الفرنسية، وبين انه وان ولد بتونس فأصله مغربي وقد عاد لبلاده مع أبيه وأسرته منذ مدة ودخل في خدمة المخزن، ويظهر ان القضية وضعت أمام العدالة بمساعدة المخزن فحكمت لصالح عبد الحكيم الذي عاد إلى المغرب. وكانت أسرته تقطن مراكش.

(52) اشهرهم عبد الله بن سعيد السلاوي، وعبد السلام التازي وابي بكر التطواني وغيرهم...

وقد اقترح عبد الحكيم في إحدَى رسائله فكرة جمع «أكابر العلماء ووجهاء المسلمين» . معتبرا ذلك «سياسة تقوي الرابطة بين الملك والرعية»[53] . وقد تحققت هذه الفكرة ، لما استدعَى السلطان أعيان البلاد ، لمواجهة الخطر الفرنسي .

كان مجلس الأعيان ، يضم حوالي 40 عضوا[54] ينوب عن كل مدينة وقبيلة عضوان[55] لكن الأغلبية كانت من مدينة فاس ، حيث اختير منها حوالي 24 عضوا من بين العلماء والقضاة والأعيان.

وقد اختير 15 عضوا من مجموع المجلس هم الذين كانوا يحضرون جلسات المخزن مع السفير الفرنسي ، اما مناقشة المقترحات ، فكانت ترجع للمجلس بمجموع أعضائه . ويبدو أن الأعضاء 15 كانوا من بين العلماء والأعيان المعتدلين في حين كان المجلس يضم أعضاء آخرين لهم مواقف تصل إلى حد التطرف ، مثل الشيخ محمد الكتاني[56] ولذلك تعرض لهجوم جريدة السعادة الناطقة باسم البعثة الفرنسية[57] لأنه طالب برفض المقترحات الفرنسية جملة في جلسة 26 فبراير التي عقدها المخزن مع مجموع أعضاء مجلس الأعيان تمهيدا لبدء المحادثات مع السفير الفرنسي .

---

(53) رسالة مؤرخة ب 12 شوال 20/1322 دجنبر 1904 و.ع.س.

(54) سان روني طياندي في «أصول المغرب الفرنسي» ص 268 في حين أشار بورك إلى ان عدد الأعضاء هو : 42

Burk. O.C. p.81-82. cf. C.A.Julien, Le Maroc Face aux impérialismes 1978. p.

(55) «يظهر ان كل الأعيان الذين استدعوا على أساس اثنين لكل مدينة، كان لهم نفس الاهتمام السياسي، وهذا الاختيار، يبين بأن أيدي ماهرة ساهمت في تهيء هذا الاجراء» Guemane GP.TR.FR. TXXV, 29-1-1905. Tanger-berlis. Djamal O.C. p.99.

(56) لقد دعا الشيخ محمد الكتاني، إلى رفض كل تعامل مع فرنسا، ودعوة الشعب للمقاومة، والاستعانة بالمسلمين الأتراك والمصريين. S.R. Taillandier. O.C. p.247. E.Roux et J.Caillé. O.C. p.146

(57) «وقد وصلت صورة الحال ببعضهم من علماء المغرب الأقصى، المنتمين للتصوف، المتظاهرين بالذكاء والرجاحة بين أقوامهم، ان اشار على الملك عبد العزيز، أيده الله، بمعاكسة حكومة فرنسا، ومعارضتها فيما تطلبه من إقامة الاصلاح الواجب جعله في الظروف الحاضرة، حسبما هو شائع معلوم». جريدة السعادة 27 محرم 13/1323 أبريل 1905.
محمد الباقر، ص 185 ــ 186.

بين الأعيان والسفير الفرنسي ، مناقشة المقترحات الفرنسية :

كان أول لقاء للسفير مع السلطان يوم 29 يناير 1905 ، تلته لقاءات أخرى ، عرض فيها مشروع دولته على مولاي عبد العزيز.

تطرق أولا : للأسباب التي دفعت فرنسا للمطالبة بتنفيذ مشروع للاصلاحات تتناول ميادين الإدارة والجيش والاقتصاد ، فذكر أنه بعد اتفاق فرنسا مع كل من انجلترا واسبانيا ، ونظرا لجوارها للمغرب ، فقد أصبحت في وضع يمكنها من اقتراح تلك الإصلاحات ، ومساعدة المخزن على تنفيذها . كما أشار لمشاكل الحدود بين البلدين وإلى الحالة السياسية والاقتصادية للمغرب ، وإلى الأخطار التي أصبحت تهدد الأروبيين بالسواحل ، ولاصلاح كل هذه الأمور ، وتجنب أي تدخل أجنبي ، ولمساعدة المخزن ، الذي لا يمكن أن يقوم بالإصلاح وحده لكل ذلك قال السفير :

«حملنا للسلطان مشاريع إصلاحات مبنية على مبدأ تعاون وثيق بيننا وبينه»[58]

كان طايندي ينتظر أن يجيبه السلطان بالموافقة ، لكنه فوجئ باقتراح من جانب السلطان (يوم 11 فبراير 1905) يقضي بضرورة عرض الاقتراحات الفرنسية مرة أخرى أمام مجلس الأعيان واعترض السفير على ذلك بحجة أن أولائك الناس ليست لهم أية مسؤولية ولا أية صبغة رسمية وتساءل «ألا يخشى من تقديم هذه القضايا الصعبة ، التي تهم الادارة والسياسة لتأويل شخصيات أجنبية عن ممارسة الشؤون العامة»[59] لكن هذه المحاولة للتهرب من مواجهة ممثلي الشعب ، خوفا من افشال المطامع الفرنسية ، لم تجد السفير الذي اضطر في النهاية لقبول القيام بعرض عام أمام المجلس ، دون الدخول في مناقشات مفصلة[60] .

---

(58) S.R.T. O.C. p.234-5

(59) Ibid.

(60) من خلال أجوبة أحد وفود مجلس الأعيان تبين ان الأعضاء كانوا يقومون بتعليقات، على عرض السفير، ويواجهونه بأسئلة، وان كان الأمر لا يصل إلى حد مناقشة بعض النقط ورفضها أو قبولها، وهذا الأمر لم يكن السفير هو الذي يحرص عليه بل ان المغاربة كانوا أحرص على تلقي الاقتراحات كتابة والرد عليها كتابة. b.A.F, 1905, p.176-176 انظر «مناقشة مجلس الأعيان» مخطوط خ.ج. رقم 777، الجلسة الثانية والثالثة، ورسالة عبد الله بن سعيد السابقة.

كانت اجتماعات المجلس مع السفير تعقد بدار الصدر ، المفضل غريط ، وعقد أول اجتماع يوم 22 فبراير 1905 ، وكان المنسق للاجتماعات والمحادثات هو ادريس ابن يعيش قائد المشور[61] ويبدو من تقديم ابن يعيش بدل وزير الخارجية أو الصدر ، أن مولاي عبد العزيز حرص على مراقبة المفاوضات وتوجيهها شخصيا .

ومن خلال مذكرة جواب وفد مكناس[62] يظهر أن المجلس عقد 5 جلسات مع السفير الفرنسي ، وتضم المذكرة الجواب على الجلسات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة ، التي طرحت فيها الاقتراحات الفرنسية ، تحتوي المذكرة على اقتراحات كل جلسة والجواب عليها على حدة . كانت الجلسات تبدأ في الساعة الثانية زوالا وتنتهي حوالي الساعة الرابعة ، وقد خصصت الجلسة الثانية للإصلاح العسكري والثالثة لمناقشة الإصلاح الاقتصادي والإداري ، والرابعة لمناقشة الإصلاح المالي ، أما الخامسة وكانت أطول الجلسات فخصصت لقضية الحدود[63] وسنقتصر في تحليلنا ، على ما جاء في الجلسة الثانية والثالثة والرابعة .

أولا : الإصلاح العسكري :

في بداية طرح المشروع الفرنسي حدث أخذ ورد بين الأعيان والسفير ، الذي أصر على عدم تفصيل كل شيء أمام المجلس ، في حين ذكّره الحاضرون بأن السلطان «كلف أعيان الرعية بتلقي ذلك» كما اقترح قاضي فاس أن لا يجيب الأعيان إلا بعد تلقي جميع الاقتراحات الفرنسية .

ركز طايندي، على مسألة الأمن في السواحل المغربية وفي الحدود المغربية الشرقية مقترحا المبادرة بإصلاح أمورها، لأن الأجانب يطلبون الأمن لأنفسهم

---

(61) جاء في رسالة بعثها المهدي الوزاني إلى الطيب الصبيحي باشا سلا ما يلي :
«فقد جاء نصراني الفرنسيين، ونزل هنا، وفي أمس تاريخه أرسل المخزن إلى جماعة من أهل فاس وحضر معهم جماعة أيضا من أهل الافاق والقضاة هنا معهم انا وسي العباس التازي وابن القرشي لا غير وتكلم ابن يعيش...» الرسالة مؤرخة بحجة عام. 22. والتاريخ المعني هو 18 ذي الحجة 23/1322 فبراير 1905. و.خ.ص قارن كذلك : S.R.T. O.C p.246

(62) كناش الخزانة الملكية رقم 777، 24 ص.

(63) نفسه.

والحماية لتجارتهم، مشيرا إلى بعض الحوادث التي وقعت بطنجة[64] وغيرها من الموانئ، وبمدينة فكيك في الحدود ونظرا لذلك فلابد للمغرب من اصلاح عسكري الهدف منه خلق جيش منظم قادر على حماية الأمن، وقد فصل السفير كيفية هذا الإصلاح العسكري[65] بحيث تكون الوحدة هي الطابور الذي يضم 500 جندي للمشاة و300 للمدفعية، وهذا التنظيم لابد له من الرجال الذين يقومون به ويحسنونه ويعرفون تداريبه... وأولى العارفين بذلك دولة فرنسا فعندها افراد من رعيتها المسلمين يعرفون ذلك. مقترحا إدخال عدد من الفرنسيين يكون لهم: «النفوذ في عدم تعطيل المونة ولا في طعام العسكر وملبوسه والمراقبة عليه»[66]، أما الهدف من الإصلاح في النهاية فهو «حصول الأمن وطاعة الإيالة وتقوية جانب المخزن» هذا ملخص الاقتراح الخاص بالاصلاح العسكري فما هو جواب الأعيان على هذا المطلب؟. بالنسبة لمسألة الأمن في السواحل والحدود، أشاروا إلى أن السبب في الاضطراب هو جرأة الأجانب الذين يجب أن يعتبروا بما حدث Perdicares، الذي جعله المغاربة «مضحكة» وحتى إذا عد اختطافه من عدم التنظيم فيجب أن يرد على السفير بأن ذلك على «نسق تنظيمه» لأن دولته احتلت منطقة عيون بني مطهر[67] وهو يزعم أنها مجرد نقطة لا غير. كما يزعم بأن الاحتلال حدث بدون اذن الدولة. فكيف يدخل جيش أجنبي بعيدا عن الحدود بدون إذن دولته؟ وهل يساعد هذا التصرف على الاصلاح؟ أما عن شروط تنظيم الجيش وادخال الأجانب فيه، فقد رفض المجيبون رفضا باتا:

«وأما ما أشار إليه من شروط التنظيم العسكري بالأجانب ولو كانوا من النطق

---

(64) اختطاف Perdicaris 18 ماي 104 مع صهره الانجليزي Varly

(65) وضع مشروع الاصلاح العسكري في الأصل من طرف الضابط Fariau قائد البعثة العسكرية الفرنسية بالمغرب ونشر هذا المشروع في La nouvelle revue N°15, Mars 1905 انظره في b.A.F, 1905, p.180-1 وكذا في كناش خ.ج. رقم 777، ص 3 — 4 ثم في أصول المغرب الفرنسي. S.R.T. Op. Cit.

(66) كناش خ.ج. رقم 777.

(67) في أواخر يونيو اقدمت حكومة الجزائر العامة على احتلال عين بني مطهر (بركنت) مما أدى إلى خلافات بين المغرب وفرنسا، وأكد للمغاربة الأهداف الحقيقية للفرنسيين. 2 — 141 .C.Roux O.C. P.141-2

بالفض (باللفظ) مسلمين جزائريين فلا يقبل ذلك أصلا ، سيا وقد أضاف الكبراء منهم فرنصويون وتم بقوله يكون لهم النفوذ المطلق . فحاشا أن يكون لهم ذلك»(68) .

وليس معنَى هذا أن وفد مكناس رفض كل إصلاح عسكري ، بل حبذ فكرة تقوية الجيش : «نعم ما أشار إليه من التقوية بالعساكر الموجودة فذلك أمر مسلم لقوله جل وعلا «واعدوا لهم ما استطعتم» ، وهذا إبانه» .

إذن هناك اقتناع بالإصلاح العسكري ولكن المسألة هي كيف ؟ وعلى يد من ؟ وتلك هي المشكلة(68م) خاصة إذا علمنا أن هدف هذا الإصلاح بالنسبة للفرنسيين هو اخضاع الشعب ، وتوفير الأمن للأجانب .

الإصلاح الاقتصادي والاداري :

تحدث السفير الفرنسي في الجلسة الثالثة (6 مارس 1905 — 29 حجة 1322) على مسألة الإصلاحات الاقتصادية والإدارية .

الإصلاحات الاقتصادية : ركز طايندي على أن الهدف من هذه الإصلاحات ، هو توفير المال للمخزن ، والأمن ، «واطمئنان التجار لأنهم في قلق» ، اما ميادين الإصلاح الاقتصادي فقصرها على الموانئ ، ويلاحظ أن المسألة المالية كانت من صميم الإصلاحات الاقتصادية لكنه أحالها للجلسة الرابعة التي انعقدت يوم 9 مارس 1905 — 2 محرم 1323 .

ميادين الإصلاحات الإقتصادية :

أكد السفير على الاهتمام بجبايات المراسي التي يقع فيها التدليس من طرف

---

(68) كناش ج.ج. رقم 777.

(68 (مكرر) صرح مولاي عبد العزيز لمراسل جريدة Le temps قائلا :

«يخطىء الناس عامة بالخارج، في تقدير عواطف شعبي، انهم يقدمونه كشعب معاد كليا لكل فكرة تعني اصلاحات نافعة للبلاد، ان هذا غير صحيح بالمرة — ان الاصلاحات النافعة مرغوب فيها، ليس من طرف المخزن فقط، ولكن من طرف رعايانا أيضا.» b.A.F, 1905. p.81. in guenane Djamal, les relations, p.95.

التجار فطالب بإصلاحها ، وزجر المتعاطين للغش من التجار حتّى تزداد مداخيل الجمارك ، ثم تطرق لمسألة المراقبة المالية التي حصلت عليها الأبناك التي اقرضت المخزن سنة 1904 ، فأشار إلى أنه رغم أن السلطان كلف أصحاب السلف بالمراقبة في الديوانات فإنهم يتشكون من عدم مشاركتهم الفعلية مع الأمناء[69] وطالب بالسماح للمراقبين الأجانب بالشروع في عملهم مع الأمناء.

ومن جملة الاقتراحات الاقتصادية ، طالب السفير الفرنسي بتوفير قوارب الوضع والوسق لتسهيل الأعمال التجارية بالموانئ ، وبناء أرصفة بكل ميناء وجلب آلات الرفع والوضع ، وبناء مخازن لحفظ السلع لأن الموجودة لم تعد كافية.

كما طالب بوضع خطّ تلغرافي يربط بين الموانئ لخدمة التجارة ، وأشار إلى فائدته بالنسبة للمخزن الذي يتمكن من الاطلاع على الأحوال بسرعة . واقترح بأن بلاده مستعدة لتقديم المساعدة في هذا المجال.

الإصلاح الإداري : ومما يتمم هذه الإصلاحات بالموانئ ، ضرورة القيام بإصلاحات إدارية فيها ، وأهم ما أكد عليه السفير الفرنسي هو : ضرورة تولية عمال عقلاء وأكفاء ، ويبدو أن السفير أحس بأنه تدخل في شؤون لا تعنيه ولذلك استدرك قائلا : «للدولة الشريفة الحرية التامة في رعيتها تولي من أحبت وتعزل من أحبت ، لكن الدولة الفرنسوية تطلب من الدولة الشريفة أن تلاحظ ما ذكر وتولي من فيهم أهلية ، مختارون منتخبون يقومون بالوظائف».

ولكي يكون هذا الإصلاح تاما يحصل به الأمن للأجانب بالموانئ ، أضاف السفير الفرنسي : «ومن الأمور الحبّية التي هو على يقين منها أن المخزن يختارها : أن يكون بكل مدينة طائفة من البوليس في صفة العسكر، الذي ينظم هناك، غير

(69) هذا يعني ان شروط المراقبة المالية التي فرضت على المغرب، لم يقبلها المغاربة، مما يكذب الدعاية الواسعة، التي قام بها ممثل الأبناك بمساعدة وزارة الخارجية الفرنسية بكون المغاربة استقبلوا المراقبين بحفاوة سنة 1904. والواقع ان المراقبة المالية بالديوانات لم يبدأ تنفيذها الا سنة 1907 اثر اتفاق جديد حصل بين فرنسا والمغرب في يوليوز من نفس السنة يقضي بوضع مراقبين في الموانىء الثمانية المفتوحة للتجارة.

انظر : Victor berti, **Les évènements de Casablanca, in France Outre-Mer (A.S)** 1953, p.16.

متميزة ، وتكون قريبة يطلع بها العامل على الأمور ولا يخفَى عليه شيء بسببهم»[70] .

ولما سأله الأعيان ، هل يكونون أجانب أم غيرهم ؟ أشار إلى أنه «يكون لهم معلمان فرنصوي ومسلم يعلمانهم ، حتَّى يتعلموا ويذهبان لحالهم» .

الإصلاح المالي : أما المسألة المالية ، أي كيفية توفير المال اللازم لكل هذه الاصلاحات وخاصة المال اللازم لتنظيم العسكر ، فقد تعرض السفير أولا : لازمة السكة المغربية وأسباب انخفاضها المستمر بالنسبة للنقد الأجنبي وأرجع ذلك إلى سببين :

1) مضاربة التجار الذين يقبلون على النقود المغربية في إبان الموسوقات ، ويقل طلبهم عليها في فصل الشتاء فتنخفض قيمتها .

2) كثرة ضرب النقود مما أدَّى إلى نقص قيمتها ، فخسر المخزن في الصرف ما ربحه في الضرب .

أما الحل المقترح فهو :

— ايقاف ضرب النقود ، والغاء عقد ضربها .

— احداث بنك لضبط صرف السكة على أساس النقد الفرنسي والانجليزي . واقترح منح امتياز إحداث البنك إلى بنك باريز والبلاد المنخفضة ، وقال ان مشروعها جاهز للدراسة[71] .

ثانيا : أشار السفير الفرنسي إلى بعض الأمور التي تساعد على توفير المال ، فاقترح :

— احداث ضرائب على البناءات .

— ضبط أملاك المخزن وأملاك الأحباس وضبط مداخيلها .

(70) كناش ج.ج. رقم 777، ص 10.

(71) نفس المصدر، ص 15 — 16، يلاحظ ان السلطان كان قد رفض شرط منح امتياز احداث البنك في عقد اقتراض 1904. S.Aulaire, Confessions, p.101

ـــ . ادخال ورقة التسريحات Passeport والتنبر.
ـــ فرض واجبات على وسق السلع من ميناء لآخر.

هذه أهم النقط التي اقترحها السفير الفرنسي فيما يخص الإصلاحات الاقتصادية والادارية فما هو جواب الأعيان عنها؟

بخصوص مبدأ الإصلاح توفير الأمن للتجار، أجاب الأعيان بأن السلطان يعرف ضرورة ذلك ولكن الحال أغنَى عن السؤال، مشيرين إلى فتنة بوحمارة، وما كلفته البلاد من مصاريف ويعني هذا أن امر الاصلاحات الاقتصادية، وتوفير الأمن والاطمئنان للأجانب والرعية أمر مرغوب فيه، لكن الأعيان أبدوا تحفظهم حول بعض المسائل.

فعن قلة المداخيل وحاجة المخزن للمال، إذ لم يبق بين يديه إلا ما اقترضه؛ أجاب الأعيان بأن هذا فضول من السفير ولا حجة له فيه، وما احتاج السلطان إلا بسبب ما حدث من فتن ناتجة عن محاولة ادخال السكة الحديدية والتلغراف[72] وانه إذا انتهت فتنة بوحمارة فأي فائدة من هذا المال القليل الذي اقترضه السلطان، والذي يتعلل به السفير في كل جلسة[73].

وعن ضبط مدخول المراسي، استحسنوا ذلك لأنه أمر مهم خاصة ما يحدثه الأجانب من تهريب ويتبعهم المغاربة. أما قضية المراقبة المالية، فذكروا بأن هذا أمر لم يسمع من قبل، وانما المعروف هو «أن المراقبين يبعثون من الخارج ويطلعون نائب الأبناك على ما يحدث، وللسلطان النظر في اثبات ما قاله أو انكاره ويظهر أن مراده هو الخوض والظهور أمام الأجانب» أما توفير القوارب وإصلاح أرصفة الموانئ، فقبلوا أن يبادر المخزن بذلك لتفويت الفرصة على الأجانب «وعلى كل حال يكون الرفق والأمان من الخدعة». وحول زيادة الخزائن قالوا: «انه أمر مقبول إن

(72) اشارة إلى محاولة مد خط حديدي بين مكناس وفاس، وما نتج عنها المشرفي، الحلل، ص 420 وما بعدها. والعروي : الأصول ص 346. A.L.

(73) اقترض المغرب سنة 1904 ـــ 5، 62 مليون فرنك، أخذت منها الأبناك الفائدة مسبقا والعمولة وقدرها حوالي 14 مليون فرنك، والباقي دفع منه قيمة قروض 1902 بفوائدها ولم يأخذ المخزن من أصل 62،5 مليون الا حوالي 20 مليون.

دعت إليهَ الضرورة» وكذا «الخزائن العمومية التي يعطى عليها كراء الأرضية وهو أمر معروف بمصر» .

هكذا نلاحظ أن الأعيان قبلوا بتحفظ كل هذه الاقتراحات التي تهم المسائل الإقتصادية ، لكنهم رفضوا اقتراح ادخال التلغراف البحري ، بحجة أنه أمر خَفيٌّ واشترطوا أن يكون المكلفون به على يد المخزن ، ولا يكون ذلك إلا بعد تعلمهم . كما رفضوا مسألة تنظيم البوليس بالمدن الداخلية. لأن «الأمر فيها قائم بالبياتة ، وأصحاب الدور فيهم كفاية» أما في المراسي فيمكن احداثه ولكن يجب الحذر من دسائس الأجانب ، لأن أمر البوليس والتلغراف أمر خطير وصعب ، وهو «يحتاج إلى طبخ ونفخ وتيقظ واما الآن فلا منفعة لنا فيه»[74] .

أما الإصلاح الإداري وقضايا التولية والعزل ، فردوا الأمر فيها لنظر السلطان . وحول إصلاح النقد ، استحسن الأعيان اقتراح السفير واعتبروه : الاقتراح الوحيد الذي يدل على المحبة ، واقترحوا بدورهم ايقاف سكّ النقود وخاصة النحاسية وأشاروا إلى أنه إذا بقيت السكة في الانحطاط فربما يعسر في المستقبل ايجاد المال لدفع الديون — أما أمر البنك فرغم مخالفته للشرع — حسب الأعيان — فلابد منه لأنه معروف عند جميع الدول الأجنبية والإسلامية ، واقترحوا تأجيل أمره وأن تقع فيه فتوَى من العلماء . كما اقترحوا تأجيل احداث Passeport وتركوا الخيار للسلطان في مسألة التنبر ، لأنه يسهل المراسلات أو الاكتفاء بطابع البلدة .

وعن فرض العطاء من مرسى لأخرى ، لاحظوا أن السفير يريد بذلك الدخول في كل شيء ، لأن ذلك تمنعه الاتفاقيات ، حتّى إذا رفض الأجانب فإنه يزعم التفاوض معهم وهذه «من أعظم الدسائس» ! .

هكذا نلاحظ أن اجابات وفد مكناس في مجلس الأعيان تبرز الوعي والاطلاع والاعتدال الذي كان يغلب على اعضاء المجلس ، فالوفد لا يرفض الاقتراحات ولا يقبلها إلا بعد اظهار مساوئها ومحاسنها والالماع إلى الغايات الخفية التي يسعَى إليها الفرنسيون من وراء بعض الاقتراحات[75] ويبدو أن موقف الأعيان من مسألة البنك

---

(74) كناش خ.ج. رقم 777، ص 14.

(75) يبدو ان المؤرخ عبد الرحمان بن زيدان المعروف باطلاعه على الوثائق المخزنية فاته الاطلاع على =

كان موقفا واقعيا ، إذا علمنا أن من شروط بيعة مولاي عبد الحفيظ سنة 1907 عدم قبول أمر البنك الذي قرره عقد الجزيرة الخضراء سنة 1906 .

النتـائـج :

كان الإصلاح العسكري ، هو العمود الفقري في المشروع الفرنسي ، ولذلك كان محل مفاوضات مطولة بين مولاي عبد العزيز والسفير الفرنسي ، وفي 12 أبريل 1905 أخبر ابن سليمان السفير الفرنسي بأن السلطان ، يطلب أن يتعهد الفرنسيون ، بسحب مدربيهم من كل مدينة يقرر المخزن أن يجعل فيها وحدات عسكرية منظمة من طرفه . فطلب السفير أن يعطى الفرنسيون مهلة 3 سنوات ، لكن السلطان حدد المدة في 6 أشهر ، ثم عرض المشروع كله على مجلس الأعيان في 24 أبريل .

أبدى الأعيان تخوفهم من أن ادخال مدربين أجانب باعداد كثيرة يمكن أن يؤدي إلى اضطرابات ، وحرصاً على استمرار العلاقات مع فرنسا ، اقترحوا أن يحاط تنفيذ التعهدات المتبادلة بضمانات فعالة وكافية ، ولذلك أصر مولاي عبد العزيز على وجوب ضمانة دولية «لتعهد فرنسا بسحب مدربيها عندما يستطيع المخزن أن يضمن النظام بدونهم»[76] ونتيجة لهذا الموقف لجأ الفرنسيون إلى لغة التهديد ، فاتهموا المغرب بالتنكر لحق الجوار والإساءة للحقوق الفرنسية ، وبأنه لا يمكن أن تكون هناك دول وسيطة بين المغرب وفرنسا ، وعزز الفرنسيون تهديداتهم بالأفعال ، فتحركت قواتهم عبر الحدود الشرقية ، وحجزوا المؤن والذخيرة المرسلة من طنجة للمحلة المحاربة لبوحمارة ، بل أخذوا يتعاملون معه ، وأوقفوا كل تعاون مع السلطات المغربية[77] .

أمام هذا التضييق كان رد فعل المغاربة حاسما ، ففي 28 ماي تسلم السفير

= أجوبة مجلس الأعيان على مقترحات السفير الفرنسي، التي كانت كلها كتابية وعلى مستوى مشرف، ولذلك ساق احكاما متسرعة بخصوص موقف الأعيان بقوله : «فكانت هذه الجماعة لا يحسن اعضاؤها سؤالا ولا يفقهون جوابا».
أتحاف أعلام الناس 1929، ج I ص 396.

(76) S.R.T. O.C. p.276-77

(77) الحجوي، الرحلة ص 87 — 88.

الفرنسي رسالة من وزير الخارجية تبرئ المخزن من الاتهامات الفرنسية ، وتؤكد على رفض مجلس الأعيان لأية إصلاحات ، تقوم بها دولة مهما كانت وحدها قبل أن يبحث مؤتمر دولي بطنجة مقدما هذه الإصلاحات ، وان السلطان لا يمكنه أن يخالف رأي شعبه[78] .

وهكذا رفض المشروع الفرنسي من الأساس ودعا المغرب لعقد مؤتمر الجزيرة الخضراء[79] لن نبحث كثيرا في أسباب هذا التحول لأنه في نظرنا ، كان نتيجة منطقية ، ولم يكن أمرا مفاجئا : لأن أسباب هذا التحول ، تكمن في الموقف المعتدل والمتمهل للمخزن وفي تطور ردود الفعل المغربية عبر مراحل المفاوضات وفي عدم الالتزام بأي شيء إلا بعد دراسته دراسة عميقة ، ومعرفة عواقبه ، وهذا ما جعل المفاوضات تدوم حوالي 5 أشهر .

لقد أشار الحجوي[80] إلى أن فكرة المؤتمر أوحى بها السفير الألماني طاطنياخ الذي وصل لفاس في 13 مارس 1905 ، وهناك من يرجع فشل السفير الفرنسي إلى تصرفات السفير نفسه الذي كان من دعاة استعمال القوة[81] .

لكن مراجعة رسائل عبد الحكيم المزوغي ، ورسالة ابن سعيد السابقة الذكر ومواقف الأعيان لا تترك مجالا للشك في أن المغاربة كانوا يعرفون إلى أين ينبغي أن تقف قافلة المطالب الفرنسية .

لقد فشل المشروع لأن هدفه كان واضحا للمغاربة منذ اليوم الأول للسفارة ، وهو فرض سيطرة الفرنسيين المغاربة والتحكم في مصير البلاد بدل أصحابها الشرعيين[82] وهذا ما نبه إليه كثير من المغاربة وحذروا منه ، الأمر الذي جعل

---

(78) S.R.T. O.C. p.300
b.A.F, 1905. p.250

(79) L.Maurice, **La Politique marocaine de l'Allemagne, Paris 1916, p.17**

(80) الرحلة الوجدية مخطوط ص 80.

(81) C.Roux. J.Caillé. O.C. pp.189

(82) من 19 يناير 1905 صرح جورس Jaures في البرلمان بقوله : «عندما تطالب حكومة مثل فرنسا وحدها أمام السلطان هكذا، بهذه الاحتكارات المالية والبنكية والنقدية والتجارية والقيادة العسكرية فهي في الحقيقة تطلب من سلطان المغرب ان يقوم ببساطة بالدور الذي يقوم به الباي في تونس». C.A.Julien, 1976, p.63-4

السلطان يخضع كل مطلب إلى استشارة مجلس الأعيان[83] ، وبعد دراسة المشروع ردت الوفود ردا يكاد يكون متشابها إلا ما كان من اختلاف في أسباب الرفض أو القبول للمقترحات ، ويظهر أن ذلك الاختلاف راجع للتكوين الثقافي والمهني للأعضاء ، أي أن أحكام الأمناء والتجار ليست هي أحكام الفقهاء ورجال الدين[84] .

ومهما يكن من أمر ، فقد كان مولاي عبد العزيز ، مصمما على رفضه المشروع ، الذي كان يهدف إلى الحد من سيادته ، وإلى الإساءة لاستقلال بلاده . ومما يدل على هذا التصميم ، ويبرز أن القرار المغربي يرفض المطالب الفرنسية كان قد اتخذ عن اقتناع بأن عواقب تلك المطالب سترهن مستقبل الشعب المغربي : الموقف الذي اتخذه مولاي عبد العزيز كردّ على الضغوط الفرنسية عبر الحدود الشرقية[85] ، فقد التجأ السلطان للشعب ، وكتب من جديد رسائل للقبائل[86] يلخص فيها «بعض حال الوقت» ، ويبين ما بذله المخزن من جهود في سبيل الدفاع عن استقلال البلاد ووحدتها ، ويتهم حكام الجزائر الفرنسيين بالتطلع للاستيلاء على المغرب عن طريق اقتراح «أمور تضر» بالمغاربة ، ويؤكد على أنهم «هم المعدون» لبوحمارة بما يتقوى به «قولا وفعلا» وإغراء «القبائل على متابعته عمدا لا جهلا» . واثارة الفتن بين السكان وذلك بخلق «الأسباب التي يترتب عليها في الرعية الانحلال والاضطراب» ، ثم التضييق على الجيش المغربي بوجدة بحجز الأسلحة والمؤن الموجهة إليه بحراً .

---

(83) ibid, p.64

(84) رفض وفد مكناس تنظيم البوليس بدعوى خطورة المسألة وبشرط اشراف المغاربة على ذلك في حين رفض وفد آخر ذلك لأن «طائفة البوليس الكائنة في صفة العسكر تطلع على حقائق الأمور، فانه لا يمكننا منه الشرع الكريم».
«تعليقات على محادثات مجلس الأعيان» مخطوط خ.ج. رقم 5503. 3 ورقات.

(85) شجع الفرنسيون التجار على التعامل مع اتباع بوحمارة، ولما وقعت بعض الحوادث، طالبوا بتعويضات كبيرة تزايدت بتزايد التعرض المغربي للمتعاملين مع الثائر، وقد كان محمد بن الحسن الحجوي مندوبا مكلفا بالعلاقات مع الفرنسيين بالمنطقة، ولما اعيته المطالب الفرنسية الهادفة إلى التضييق على المغرب علق أمام حاكم مغنية بقوله : «اذا كان كل يوم هكذا فالافلاس مضمون للمغرب». الرحلة مصدر سابق ص 91.

(86) رسالة مطولة لقبائل بني مالك بالغرب مؤرخة بـ 27 ربيع الثاني، 1323. موافق 1 يوليوز 1905، نسخة مصورة.

وبعد أن أكد على رفض المخزن للاقتراحات الفرنسية دعا القبائل إلى «التعاضد على الاتفاق» ، وإلى مساعدة المخزن بالرجال والأموال لمواجهة «الخطب العظيم» .

وفي آخر الرسالة يأمر السلطان القبائل بأن تنتخب من بين أعيانها وكبرائها من يكونوا بمثابة نواب عنها لدَى السلطان ليجتمعوا مع غيرهم من نواب القبائل والمدن الأخرى التي كتب إليها في الموضوع[87] والهدف هو : التفاوض في كيفية علاج الأزمة التي حلت بالمغرب بسبب الضغوط الفرنسية والأزمة المالية ، وللاطلاع على أحوال البلاد وحكومتها وكيفية مواجهتها للحوادث وليتفق الجميع «على توفر القوة الإسلامية وأسبابها» ثم يوضح الاضرار التي ستصيب البلاد والعباد «إذا لم يبادر المغاربة للاتحاد والتعاون اما السلطان فقد أدَّى ما يجب عليه من «النصيحة الوافية» !

بدون شك ، لقد أصبح الوضع خطيرا ، نتيجة لرفض مشروع الإصلاحات الفرنسي من طرف المغرب ، وهذا كافٍ لإظهار حقيقة تلك الإصلاحات وما كانت تهدف إليه .

لكن ما نستفيده من هذه الرسالة الهامة ، فيما يتعلق بموضوعنا ، هو أن مجلس الأعيان ظل يعمل بجانب المخزن ، وأن الدعوة جددت لارسال مندوبين عن القبائل لمساعدة حكومة البلاد ، على التفكير في كيفية مواجهة حالة البلاد ، والضغوط الأجنبية .

ورغم أن الحجوي[88] يشير إلى أن المجلس سرح بعد مؤتمر الجزيرة ، دون أن يعاد استدعاؤه ، فالواقع أن فريقا منه ، وهو الذي يمثل العلماء والقضاة ظل على اتصال بالسلطان الذي اجتمع به اثر حوادث وجدة والدار البيضاء[89] . وهذا

(87) قارن رسالة مماثلة للشاوية مؤرخة بآخر جمادى الأولى موافق آخر يوليوز 1905. A.G.P
Martin, quatre siècles d'histoire marocaine, Paris, 1923, p.420-423

(88) الرحلة، 81.

(89) اجتمع المخزن مع بعض اعضاء مجلس الأعيان في غشت 1907، وكان على رأس اعضاء المجلس : محمد بن عبد الكبير الكتاني، والفقيه بن القرشي والفقيه القاضي الهواري، والفقيه بن الخياط، والفقيه المهدي الوزاني، والفقيه هاني الصنهاجي، والفقيه العباس التازي، وهؤلاء هم الذين كانوا يمثلون العلماء والقضاة ـــ محمد الباقر ص 188، كذلك هامش 61.

الفريق هو الذي قام بدور كبير في احداث بيعة مولاي عبد الحفيظ وعزل مولاي عبد العزيز سنة 1907 .

ان مجلس الأعيان ، الذي حاولنا ، التعريف به ، والنتائج التي توصل إليها ، والآمال التي ولدها في قلوب المغاربة ، كل ذلك شجع على التفكير في إصلاح دستوري مغربي مبكر ، حيث قُدّم أول مشروع دستور مغربي في مذكرة[90] رفعها صاحبها إلى مولاي عبد العزيز اثر مؤتمر الجزيرة 1906 .

وقد تساءل الأستاذ الكبير علال الفاسي ، عن حقيقة كاتب هذه المذكرة فلم يعثر على جواب ، ورغم إشارته إلى ما يوحي بأن الرجل طارئ على المغرب ، فإنه أكد على أن صاحب المذكرة مغربي لكنه بحث من بين النخبة المغربية المعروفة فلم يعثر على أثر يدله على الكاتب[91] .

ونريد هنا أن نثبت ، مع كامل التحفظ ، ان هذا الطارئ على المغرب ، وهذا المغربي الذي يعرف البلاد المغربية وإصلاحاتها يمكن أن يكون هو السيد عبد الحكيم المزوغي التونسي[92] وقد رجعنا ، هذه النتيجة اعتمادا على قراءة لبعض رسائله وبعد أن تأكدنا من ثقافته السياسية والقانونية ، وتعرفنا على المهام التي كان يقوم بها بجانب النخبة الوطنية المتعلمة ، والنصائح التي ما فتئ يسديها للسلطان ، ولأعضاء دار النيابة[93] .

---

(90) حللها الأستاذ علال الفاسي في حفريات عن الحركة الدستورية في المغرب قبل الحماية : مذكرة مرفوعة من كاتب مجهول إلى جلالة م.عبد العزيز، سلسلة الجهاد الأكبر رقم 6.

(91) حفريات ص 6.

(92) «هل واضع هذه الكراسة مغربي ؟ ان ما تحتوي عليه من أفكار والطريقة التي كتبت بها وبعض المفردات الخاصة باللهجة المغربية كل ذلك يدل على انه مغربي ... نعم هنالك في طليعة المذكرة جملة تدل على أن صاحبها طارىء على المغرب من إحدى البلدان المشرقية فقد جاء بعد الديباجة «أما بعد فلما تشرفت بالأقطار المغربية، وتطلعت على أحوال أهلها سرني ما رأيته منهم من اتحاد الجنس ... الخ» فهذه الفقرة تجعلنا نظن ان الكاتب طارىء على المغرب ولكنه استوطنه وأصبح يعتبر نفسه واحدا من أهله الذين يمكن ان يوجهوا للملك النصح». علال الفاسي المصدر المذكور، نفس الصفحة.

(93) جاء في رسالة من عبد الحكيم المزوغي إلى السيد ابن بكر التطواني مؤرخة : 20 محرم 1322/ 6 أبريل 1904 مشيرا إلى تطور الأحوال الداخلية في المغرب مايلي :
«وقد نصحت ونبهت وترجمت وعرضت، فكان جزائي ما رأيت...» انظر هامش 51.

خاتمة واستنتاجات عامة.

تعرفنا من خلال ما سبق ، على الوضعية السياسية والاجتماعية والفكرية التي قدم فيها مشروع الإصلاحات الفرنسية :

سياسيا كان المغرب يعيش أزمة دبلوماسية ناتجة عن الضغوط الفرنسية الهادفة للسيطرة عليه خاصة بعد اتفاق 8 أبريل 1904 .

وأزمة داخلية ناتجة عن انتفاضة بوحمارة ، وعن العجز المالي المزمن ، في هذه الظروف حاولت فرنسا فرض شروطها على المغرب ، لكنها جوبهت بشروط داخلية لم تحسب لها الحساب .

فرغم تخلف المجتمع المغربي وجهله ، ورغم فقره وضعف حكومته ، فقد علمته التجربة في علاقته مع الأوروبيين طيلة القرن 19 أن يحذرهم ويحذر أطماعهم وقد تزعمت جماعة من المغاربة وعلى رأسها ، ليس علماء الدين فقط —كما هو شائع عند الكثيرين— بل جماعة من الوطنيين وإن كانت قليلة العدد الدعوة لمقاومة المشاريع الفرنسية الهادفة لاستعمار البلاد باسم الإصلاح ، ونبهت إلى أن الإصلاح الحقيقي ، هو الذي لا يتعارض مع مصلحة الشعب ويضمن مستقبله داعية إلى التعاون مع الدول الإسلامية لإصلاح بعض هياكل البلاد .

وقد اتضح من خلال الدراسة أن أصول هذا التفكير ليست مستوردة لا من الشرق ولا من الغرب ولكنها نابعة من وضعية داخلية ، عرفت العديد من التجارب المريرة مع أجنبي قوي مصمم على خدمة مصالحه على حساب الشعب المغربي .

ولكن دون أن نسقط في التبرير ، علينا أن نؤكد بأن التطورات السياسية والفكرية التي عرفها العالم في أواخر القرن 19 وبداية القرن 20 أصبحت مشاعة بين الناس ، بحكم التوسع الاستعماري الأوروبي وردود الفعل الوطنية ، وخاصة في مشرق العالم العربي ومغربه. وأن الشروط الخاصة بالمغرب ، كانت تهيء المجال للمغاربة المتعلمين أن يتأثروا من الفكر الأوروبي الذي يتعايش معهم في طنجة نسبيا ، وأن يقارنوه بما حصل من تطور في بعض البلدان العربية التي عرفت نهضة مبكرة كمصر ، سواء عن طريق الزيارة والاحتكاك أو عن طريق الحرص على الحصول على ما ينشر من جرائد عربية ، كجريدة المنار والمؤيد .

وقد رأينا كيف تمكنت الحكومة المغربية ، بتعاون مع هذا المجلس ، وباستغلال الظروف الدولية أن تفشل المحاولات الفرنسية الرامية للهيمنة على البلاد تحت غطاء الإصلاح .

لكن ما ينبغي أن يثير الانتباه هو لماذا عارض المغاربة برنامجا يهدف للإصلاح ؟ وهذا يدفعنا للتساؤل عن حقيقة ذلك البرنامج ؟ وهل كان المغاربة يفضلون الجمود والمحافظة وهم يعلمون فوائد الإصلاح ؟ يرجع بعض الأجانب[94] فشل المشروع الفرنسي إلى معارضة ما سموه بالحزب الديني المحافظ والمعادي لكل إصلاح بل وإلى صراع هذا الحزب مع الحزب التقدمي ، ولا يكلف هؤلاء الكتاب أنفسهم عناء بتبيين ما هو الحزب التقدمي وما هو رأيه ، لأنهم لو حاولوا فلن يعثروا إلا على حزب واحد يضم كل المغاربة ، سياسيين ورجال دين وعلماء وأعيان ، كلهم عارضوا الاقتراحات الفرنسية التي كانت تهدف إلى تجريدهم مما بأيديهم من سيادة وسلطة ونفوذ واستقلال في بلادهم لفائدة الأجنبي .

ونظرة على ميادين الإصلاحات المقترحة توضح ما ذهبنا إليه :

فبواسطة الإصلاح العسكري ، كان الفرنسيون يهدفون إلى ضمان تدخلهم من ردود فعل وطنية محتملة تكلفهم غاليا ، ولكن بخلق نواة لجيش يتحكم فيه الفرنسيون ، يمكنهم فرض شروطهم في مختلف الميادين من موقف قوي .

وقد تنبه أعضاء المجلس والمخزن لهذه الخطورة ، فرفضوا هذا الاقتراح رفضا باتا ، وكان ذلك سببا لافشال البرنامج جميعه .

أما الإصلاح الإداري : فقد اهتم بأمن الموانئ لضمان أمن التجار الأوروبيين وتسهيل عملياتهم الاستغلالية على حساب الشعب وكان ذلك يعني عند المغاربة مزيدا من التوافد الأجنبي وتوسيعا لامتيازات الأوروبيين فلم يقبلوه . في حين أن الإصلاحات الاقتصادية كان هدفها واضح المنفعة للرأسماليين الأجانب والمؤسسات الاستعمارية العاملة على إخضاع المغرب للاستغلال المنظم ، وإذا ربطنا بين هذه الأهداف فالنتيجة ستكون فوزا استراتيجيا للامبريالية الفرنسية .

---

(94) A.M. 1905. T.III p.141

وهكذا تهتم هذه الإصلاحات المقترحة من الخارج ، بمصالح الأجنبي ، فلا تهتم إلا بالمراسي وتقترح إدخال التلغراف لتسهيل المبادلات بها ، وحفظ الأمن بواسطة إدارة عاقلة متفتحة على الأجنبي ، غير معرقلة لتصرفاته أي إدارة متواطئة.

وكثيرا ما اتهم الأجانب الموظفين المغاربة ، بالتعصب وبالضعف وبالتواطؤ مع عناصر الشغب أي أن الموظفين الذين كانوا يحرصون على مصالح بلادهم ويبدون وطنيتهم كانوا في نظر الأجانب متعصبين معرقلين للإصلاح يجب عزلهم.

في الواقع لم تكن هذه الأمور خافية ، فقد تمكن المغاربة من تحديد الغاية من المشروع الفرنسي ، عن طريق دراسة ذلك المشروع نقطة نقطة أولا من طرف السلطان ومعاونيه وثانيا من طرف مجلس الأعيان ثم ردوا كتابة على كل نقطة ومن خلال أجوبة وفد مكناس تبين أن مجلس الأعيان قام بدوره ، وأدلى أعضاؤه بأفكارهم وملاحظاتهم ، حسب امكانياتهم وتكوينهم وإطلاعهم ، ويبدو من خلال الأجوبة أن أصحابها كانوا على قدر من النضج والتفهم لواقع بلادهم ، فهم لم يرفضوا جميع اقتراحات الإصلاح بل وافقوا على بعضها ورفضوا بعضها الآخر.

وقد يذهب الظن بالكثيرين إلى أن موقف الأعيان والعلماء ، كان مجرد موقف لرجال الدين ذوي نظرة تقليدية محافظة.

لكن الباحث عندما يلاحظ الهجوم الموجه للفرنسيين ، بحكم أنهم الطامعون في إحتلال البلاد والعاملون لذلك بشتّى وسائل الترغيب والترهيب ، وتحليلهم لعلاقة المغاربة مع الأجانب وملاحظتهم أن التقدم الحقيقي والإصلاح الحقيقي ينبغي أن يبدأ من الأساس أي من التوعية والمعرفة للجميع حتّى تخلق التربة الصالحة لنبتة الإصلاح والتطور ، ودعوتهم إلى معارضة المتربص والتوجه إلى دول إسلامية لطلب المساعدة ، عندما يتأكد كل هذا لا يبق مجال للشك ، في أن ذلك الموقف كان موقفا وطنيا واعيا بالمصير ، تحدوه الغيرة الدينية التي كانت تترجم الحمية الوطنية في صراع شعب يريد المحافظة على استقلاله في مواجهة مد القوة الأوروبية المتعاظم ، ومن البديهي أن البديل كان هو التسليم للاحتلال[95].

---

(95) لقد كتب g.Maura عن مقاومة الشعب المغربي للتدخل الأوربي ودعا إلى الغاء القانون القرآني

وإذا كان لكل مقام مقال ـ كما يقال ـ ولكل عصر رجال ، فإن رجال ذلك العصر لم يكن بيدهم من الوسائل للدفاع عن الذات ، إلا تلك المواقف وتلك الطرق . وهي مواقف وطرق لم تكن متأخرة عن زمانها ومحيطها العربي الإسلامي أو الافريقي الأسيوي .

وعلى كل حال فإن المغاربة كانوا بين خيارين أحسنهما شر :

أولا : قبول اقتراحات الفرنسيين حول الإصلاح ، ومعنى ذلك تفويت سيادة البلاد والسلطان للأجنبي ، والخضوع لتحجير المحتل ، وفي ذلك خسارة منظورة لا يستطيع أي امرئ تحمل مسؤوليتها سيما وذكريات تصرف الأجانب لا تزال آثارها ماثلة في أذهان الشعب والمخزن[96] .

ثانيا : رفض الاقتراحات والتشبث بممارسة السيادة الوطنية والاستقلال الوطني ومعنى ذلك استمرار الضعف والتخلف وإثارة تنافس الأجانب على استغلال البلاد واثارة المتاعب لها ، لقد كان الحل الأخير أهون الشرين في فترة انتقالية ريثما تهيأ الظروف الداخلية ويقبل الشعب اقتراحات الأجانب ، وأملا في انقاذ يأتي من الخارج عن طريق عون دولي لصالح الجميع[97] ولذلك اقترح انعقاد مؤتمر دولي .

= وفصل المغاربة عن الشريعة الاسلامية، اذا أراد الأروبيون أن يتدخلوا للمغرب سلميا ودون مقاومة.
Gabvial Maura, **La question marocaine au point de vue Espagnol**, Traduit de l'espagnol par Henri Blanchard, challamel, Paris 1911, p.186.

بل أشار صراحة إلى قلع الاسلام من المغرب ـــ انظر ص 197.

(96) (ثم ان من عوائق نجاح التنظيمات في سائر الممالك الاسلامية تقاعس الدول الأوروباوية عن ادخال رعاياهم المستوطنين بها تحت احكامها : استنادا للشروط القديمة التي لا تليق بهذا الوقت بل لا ينبغي أن تسمى شروطا لانبنائها على ما يخل بالشرط. وعلى فرض تسليم بعض الشروط وتسليم ما يوجب دوامها فانهم لا يقفون عند نصها بل يستخرجون منها ما ليس فيها مما هو مناف لحقوق المساواة بين الأمم).
خير الدين التونسي، مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك تحقيق ودراسة الدكتور معن زيادة، بيروت، 1978، ص 152 ـــ 153.

(97) هنا يمكن أن تثار قضية الاصلاح من الداخل أو انتظار مساعدة الغير وبالتالي إشكالية الاصلاح بين اقتراحات الأجانب ومصالح الوطن. وهل ينبغي أن يظل المرء متلهيا بالماضي حتى يطرق عليه الباب، وعند ذلك ينتفض ويحاول أن يرقع الخروق، أم يجب أن تكون الشعوب مستعدة باستمرار لتلقف ما استجد في الحياة من علوم وتقنية ومعارف، في كل مجالات التطور البشري، وبذلك تستطيع أن تتجنب عنف التحولات وعواقب التغيرات المفروضة.

لكننا نعلم أن الأوضاع الداخلية استمرت في التدهور بفعل التدخل الأوروبي السافر في الشؤون الداخلية ، وأن الأوروبيين لم يساعدوا المغرب وإنما اتفقوا على حسابه[98] ومعنى ذلك أن الظروف الموضوعية لم تكن مهيأة للإصلاح في المغرب لا داخليا ولا خارجيا[99] وأصبح من المنتظر فرض التغيير من الخارج وذلك ما حدث بقبول السلطان عبد الحفيظ للحماية ، لكنه ما قبلها إلا بعد تقليب لكل وجوه الاحتمالات ، وبعد خروجه بتحليل للموقف وتبرير له بأن : «داء العطب قديم»[100] لم يبدأ معه هو ، وتبقى مسألة البحث عن جذور العطب من اختصاص المغاربة أجمعين.

---

(98) لما كانت نتائج مؤتمر الجزيرة الخضراء 1906 مخالفة لما أمله المغرب رفضها المغاربة وتوقف مولاي عبد العزيز عن توقيع عقد الجزيرة ولم يوقعه الا بعد ضغوط أجنبية مارستها عليه جميع الدول بما فيها ألمانيا.
جاء في رسالة من أحمد بن محمد الطريسي الذي كان ينوب عن أبيه، موجهة لوزير الخارجية عبد الكريم بن سليمان :
(فيومه ورد علينا لدار النيابة باشدور والألمان، الدكتور روزن (Rozen) وأخبرنا على لسان دولته بأن من المصلحة للحضرة الشريفة أن توافق على ما قرره المؤتمر بالجزيرات، وانه لا يناسبه الآن تبديل شيء مما قرره الدول). الرسالة مؤرخة بـ 10 صفر 5/1324 أبريل 1906 كناش خ.ج. ك 2720 ص 92.

(99) ظل الأوروبيون طيلة القرن 19 يعارضون كل اصلاح حقيقي هادف للنهوض بالشعب المغربي راجع **J.L. Miège, Le Maroc et l'europe, 1830-1894, Paris 1962, T.III p.129.30**

(100) (داء العطب قديم) عنوان لكتاب في التاريخ ألفه مولاي عبد الحفيظ حاول فيه أن يبسط الأسباب التي جعلته يقبل التعاون مع الأجانب مبرهنا بأنه ليس البادىء وانما سبقه ملوك آخرون استعانوا بالاجنبي وموضحا الأسباب الحقيقية الموضوعية التي أدت إلى تلك النتيجة.

ملاحظة :

و.خ.ح. = وثائق الخزانة الحسنية
و.ع.س. = وثائق العربي بنسعيد
و.خ.ص. = وثائق الخزانة الصبيحية.

A.G.P. : Archives du ministère de la guerre, Vincennes, Paris.
A.M. : Archives marocaines.
b.A.F. : bulletin de l'Afrique Francaise.
G.P. : Grosse Politik.

الجلسة الخامسة

برئاسة الأستاذ أحمد عبد السلام .

الجامعة التونسية والكوليج دوفرانس — فرنسا

أوربا والإصلاح في المغرب

— أ. جان ماري السالمي : موقف الأوربيين من سياسة الإصلاح في المغرب قبيل الحماية (*) .

— أ. محمد أبو طالب : مواقف بريطانيا من مغرب القرن التاسع عشر .

— أ. بيكتور موراليس ليسكانو : الضغوط الإسبانية على المغرب في القرن التاسع عشر (*) .

(*) ادرج نص العرضين في القسم الأجنبي من أعمال هذه الندوة .

مواقف بريطانية
من مغرب القرن التاسع عشر

الأستاذ محمد أبو طالب
جامعة محمد الخامس ـــ الرباط

لمحة تاريخية :

رغم أن أول علاقة بين المغرب وبريطانيا انطلقت مع بداية القرن الثالث عشر لم تعرف الدولتان تبادلا حقيقيا إلا وسط القرن السادس عشر، وذلك لما اكتشفه الانجليز من إمكانات لفائدة حركاتهم الاقتصادية والسياسية في خضم فتوحاتهم لأقطار العالم الجديد.

ففي سنة 1551 وفدت أول بعثة انجليزية إلى المغرب بقيادة طوماس ويندم (Thomas Wyndham) رغبة في الحصول على مادتي السكر والملح، مما أدى إلى تأسيس أول شركة انجليزية للتجارة بالمغرب سنة 1567 والشيء الذي أصبح يضايق البرتغال. والقرن السادس عشر ازدهرت فيه الفنون الأدبية والمسرحية الانجليزية التي كانت تقتبس بعض شخصياتها وعناصرها من البيئة المغربية لما كانت تقدمه من غرابة وجاذبية.

وفي يونيو من سنة 1577 أرسلت الملكة ايليزابيت الأولى إدموند هوكن (Edmund Hogan). على رأس سفارة إلى المغرب قصد الحصول على رخصة اقتناء السكر المغربي الذي كان يروقها..

وقبيل معركة وادي المخازن بثمانية أشهر، أرسى الرحالة الكبير فرانسيس دريك (Francis Drake) باخرته بشاطيء الصويرة، ليس من أجل البحث عن الزاد فقط ولكن كذلك، وحسب قوله، قصد محاولة احتلال الأماكن التي لم تدخل قط تحت سلطة الأمراء المسيحيين [1]

(1) «To discover and take possession of all remote and Barbarian lands unoccupied by Christian Princes and People».

ويعتقد البعض أن دريك أول انجليزي اهتم بالمنطقة، مما أدى إلى إطلاقهم اسمه على الصويرة بزعمهم أنها اكتسبت شهرة بفضله.

يعترف الأنجليز أنفسهم بأن العلاقات التجارية مع المغرب في القرن 16 أدت إلى ثلاث نتائج هامة :

1 ـ الازدهار الصناعي في الداخل
2 ـ الاستقلال الاقتصادي
3 ـ تقوية الأسطول البحري

بمجرد تتويج جيمس الأول سنة 1603 قدم له هنري روبرتس (Henry Roberts) استنتاجا لزيارة استطلاعية للمغرب كان قد قام بها قبل ذلك بثمان سنوات، أي في عهد الملكة ايليزابيث والاستنتاج هو احتلال المغرب الذي يضمن بدوره الوصول إلى ذهب غينيا وثرواتها الكثيرة. ومن بين المهاجرين الأنجليز الذين توقفوا بالمغرب في طريقهم إلى العالم الجديد الضابط جون سميث (John Smith) الذي قضى ردحا من الزمان في خدمة الدولة السعدية قبل أن يصبح عاملا لولاية فرجينية بأمريكا سنة 1608.

وفي سنة 1662 قدم البرتغاليون مدينة طنجة التي كانوا يحتلونها آنذاك هدية إلى ملك بريطانيا تشارلز الثاني (Charles II) بمناسبة زواجه من الأميرة البرتغالية كاثرينة براكنزه [2]. وكان تشارلز الثاني يشير إلى طنجة بأنها «جوهرة في الذيذان البريطاني» وهكذا، وبصفة رسمية، دخل العنصر الإنجليزي تاريخ المغرب عبر نمط الحياة الانجليزية بطنجة التي قال عنها الشاعر جون روس (John Ross) آنذاك بأنها «أرض يسيل فيها اللبن والعسل أنهارا وينبت الكل بلا سمد» [3].

وبعد ربع قرن من الاحتلال شارك في إرساء قواعده اثنا عشر حاكما، لم يسع الأنجليز الا أن يسلموا المدينة إلى المولى اسماعيل، نتيجة سلسلة المعارك التي انطلقت في عهد المولى رشيد وبقيادة غيلان. وكانت مهمة آخر حاكم اللورد دارثموث (Lord Dartmouth) قنبلة الميناء قبل تسليم المدينة التي كلفت حكومته خسارات جسيمة في المال والعتاد والأرواح.

---

(2) في القرن السابع عشر كانت عملية تقديم أماكن خارج المملكة البريطانية شيئا عاديا كما كان التبادل بين الدول العظمى شيئا أيضا عاديا.
فمثلا منح الملك شارلز الثاني أخاه دوق يورك مدينة أمستردام الجديدة (وهي نيويورك اليوم) بعد استلامها أو انتزاعها من هولاندة سنة 1664. وحيث منح الملك جيمس الثاني (James II) لويليام بين (William Penn) سنة 1681 منطقة أصبحت تعرف بينسلفانيا (Pennsylvania)، وذلك مقابل دين لوالده على الملك.

(3) «It's a land where milk and honey flows. Where everything without manuring grows».
(John Ross) في كتاب **إنقاذ طنجة : Tangier Rescued** سنة 1681.

وبعد استرجاع المغرب لمدينة طنجة اتسمت العلاقات مع بريطانيا بشيء من الفتور بسبب عمليات القرصنة ومحاولات التسلط على الموانىء المغربية، والمغرب دائما بالمرصاد. وبعد عشرين عاما، أي سنة 1704، استطاعت بريطانيا أن تحتل جبل طارق، ومنذ ذلك التاريخ أخذت تحارب كل محاولة أوروبية تهدف إلى السيطرة على طنجة التي أصبحت موردها الوحيد بالنسبة للمواد الغذائية وغير ذلك.

ومن جهة أخرى كانت بريطانيا تعاني من صعوبات على الصعيد الداخلي، حيث الصراع في نظام الحكم، وعلى الصعيد الخارجي حيث الانتفاضات التحريرية بالمستعمرات في أمريكا (وكانت اسبانيا تواجه مشاكل مماثلة بمستعمراتها بأمريكا الوسطى وأمريكا الجنوبية).

وهكذا دخلت بريطانيا القرن التاسع عشر في وقت كانت الدول الأوروبية تواجه روافد الأحقاد الناتجة عن المنافسات والمشاجرات الحادة حول مصالح كل منها في القارة الأمريكية التي استقلت بالتدريج قطرا قطرا [4].

وقد تدهورت العلاقات المغربية البريطانية إلى بداية القرن التاسع عشر لدرجة أن المفوض جيمس شولتو دكلاس (James Sholto Douglas) باشر عمله الديبلوماسي من جبل طارق منذ تعيينه سنة 1817 ولم ينتقل إلى طنجة إلا سنة 1821.

ومن جملة أسباب توتر العلاقات المغربية البريطانية في هذه الفترة :

1 ــ مشكلة نقل رصيد أربعين ألف جنيه تركه المغربي أحمد بن عمر بعد وفاته بجبل طارق.

2 ــ معارضة لندن لاستقبال اليهودي ماير بن مقنين سفيرا للمغرب، مما دفع الملك مولاي عبد الرحمن إلى طلب إنهاء مأمورية المفوض دوكلاس.

3 ــ حجز المغرب لباخرتين انجليزيتين سنة 1828.

4 ــ فرض البحارة الانجليز حصارا على طنجة سنة 1829 مما أدى إلى عدة ضغوط رفع بعدها الحصار.

5 ــ منع باخرة أنجليزية من القيام بعملية استطلاعية في الشواطيء المغربية.

6 ــ وصول باخرة العقرب (The Scorpion) في نونبر 1836 إلى ميناء الصويرة حاملة رسالة إلى جون دفيدسن (John Davidson) [5] وأخرى إلى الشيخ بيروك

---

(4) استقلال الولايات المتحدة سنة 1776 وباقي مستعمرات أمريكا الوسطى وأمريكا الجنوبية سنة 1821.

(5) توجه دفيدسن هذا إلى وادي نون سنة 1835، فزعم انه لقي مساعدة من الشيخ بيروك من أجل إقامة مركز تجاري بالصحراء.

من وزير الخارجية بلندن.

7 ـــ منع ملك المغرب لتعيين الانجليز لليهود المغاربة [6] في مناصب قنصلية، مما أدى إلى احتجاج لندن، لكن بدون جدوى.

8 ـــ موقف بريطانيا من مساعدة المغرب للأمير عبد القادر الجزائري في مواجهة الاحتلال الفرنسي.

9 ـــ استئناف الاشتباكات على الشواطىء المغربية التي كانت البواخر الأجنبية تخرق مياهها.

وفي سنة 1829 قررت الحكومة البريطانية فتح عهد جديد مع المغرب بإرسالها مفوضا جديدا [7] بمهمة تحسين العلاقة المتدهورة.

الشخصية الانجليزية :

حسب الدراسات المحللة للشخصية الانجليزية، هناك خصوصيات كثيرة، بالاضافة إلى ما اشتهرت به من مرح وروح النكتة. ومن تلك الخصوصيات :

1 ـــ الانفرادية
2 ـــ البحث عن الأمن
3 ـــ استخدام روح المنطق
4 ـــ روح الوطنية المرتكزة على شعار «بلادنا على حق أم على باطل»
5 ـــ روح المغامرة
6 ـــ حب البحر والملاحة
7 ـــ الاستعداد لخوض الحروب حتى الموت
8 ـــ حب السياسة
9 ـــ الاحتراس من الأجانب
10 ـــ حب التجارة المبنية على ثلاث أركان : التاج، الكنيسة، البرلمان.

وتتغير بعض هذه الخصوصيات قليلا حسب التوزيع الجغرافي. وهكذا يمتاز السكوطلاندي بأنه أقل انغلاقا وأكثر استعدادا لربط صلات بالخارج، ولذا ينجح في مهام

---

(6) حسب تقرير إلى وزارة الخارجية (26 أبريل 1822) كان الانجليز يسيطر على «معظم مرافق التجارة المغربية» عن طريق التجار اليهود. من جملة هؤلاء 240 تاجرا بجبل طارق وعدد من تراجمة القناصل.

(7) إدورد ويليام هاي (Edward William Hay).

دبلوماسية كما سنرى. لما بلغت الحركة التجارية ذروتها في القرن 19 كانت ثلاثة أرباع عمليات المغرب مع بريطانيا، بينما كان العشر مع فرنسا والباقي مع إسبانيا ودول أخرى [8] وكانت العمليات التجارية الأنجليزية من صادرات وواردات تقدر بنحو 850 مليون جنيه كان نصفها كله يمر بأحد الموانىء المغربية [9].

وهكذا يتأكد لنا من أن مصالح بريطانيا كانت أهم من مصالح مجموع باقي الدول.

مفوضية جون دروموند هاي (John Drummond Hay)

في سنة 1845 توفي الموفض إدورد هاي، فخلفه ابنه الذي كان مساعدا له بطنجة بعد أن عمل بتركيا منذ التحاقه بالسلك الدبلوماسي سنة 1840.

وهكذا نشهد نوعا من الاستمرارية العائلية والسياسية، فالوالد احتل المنصب لمدة ستة عشر عاما والابن لمدة واحد وأربعين عاما، أي إلى أن تقاعد سنة 1886 [10].

جون دروموند هاي رجل استطاع بشغفه لمهنته وإلحاحه في التفاوض أن يؤثر على زملائه الأوروبيين والمسؤولين المغاربة على السواء إلى أن قيل عنه أنه كان أقوى رجل بعد ملك المغرب والشريف الوزاني، فارتقى إلى عمادة السلك الدبلوماسي، متزعما عددا من المبادرات والاجتماعات، وكان ينوب عن عدد من الدول مثل هولاندا والدانمارك. هذا الرجل الذي قيل عنه أنه جعل الصداقة المغربية البريطانية أقوى مما كانت عليه في أي وقت مضى أصبح خبيرا في الشؤون المغربية بكامل المعنى بعد أن قدِم إلى المغرب حاملا أفكارا رومانسية متحدثا عنه وكأن الانسان «نُقِل بطريقة سحرية ألف سنة أو ألفين إلى الوراء» على حد تعبيره.

صادفت مهمة هاي (Hay) فترة اللورد بالمرسطن (Lord Palmerston) الذي كان وزير الخارجية والذي طبع سياسته بالتوسع سواء بأوروبا وآسيا حيث قاد حربا ضد الصين ثم عملية احتلال هونكونك سنة 1842، إلا أنه لما أصبح وزيرا أول صعب على بريطانيا التحكم في السياسة الدولية فأصبح شعاره : «ليس لنا حلفاء خالدون ولا أعداء دائمون، فمصالحنا هي الخالدة» [11].

---

(8) بدجيت ميكين (Budgett Meakin). **الحياة بالمغرب**. ص.280.

(9) موسى أفلالو (M. Aflalo). **الحقيقة حول المغرب**. ص34.

(10) توفي بلندن سنة 1893.

(11) «We have no eternal allies and we have no perpetual enemies; our interests are eternal».

برامج الاصلاحات :

بمجرد ما تعرف هاي على الأوضاع بالمغرب، أخذ يقدم الاقتراحات تلو الأخرى بخصوص إصلاح شؤون الدولة. ولم يتردد في مقابلة له مع الحسن الأول في أبريل من سنة 1875 أن يجرؤ على الملك بقوله إن الادارة المغربية أكثر الادارات فسادا في العالم. وإثر المقابلة تم وضع خط تلغرافي بالقصر نفسه، وذلك بحضور خبير انجليزي قدم لهذا الغرض. وتضمن مشروع الاصلاح الذي تقدم به الميادين الاتية :

1 ــ التجارة والمالية
2 ــ نظام الحمايات
3 ــ الـجـيـش
4 ــ الادارة
5 ــ السـجـون (12)
6 ــ المواصلات، حيث اقترح خاصة إصلاح موانىء الجديدة وطنجة وأسفي والدار البيضاء، كما اقترح مشروعا لوضع خط بين طنجة وجبل طارق، الا أنه لم ينجز لأسباب منها ما اشترطه المغرب من ضرورة التحكم فيه من جهة، ومعارضة اسبانيا له من جهة أخرى.

وبخصوص الجيش اقترح ما يلي :

ا ــ حسن اختيار العناصر وتحديد عددهم
ب ــ تكوين الأطر بأروبا
جـ ــ الاعتماد على الأروبيين
د ــ اقتناء أسلحة حديثة

ولما وافق المغرب على تدريب الجنود بجبل طارق تم إرسال 200 جندي تكفل الكولونيل كامرون بالاشراف عليهم والذي مدحهم قائلا : «لو توفرت لدي عشرون ألف مثل هؤلاء لزحفت على مدريد غدا».

---

(12) في المطالبة بتحسين أحوال السجون التي كانت موضوع تقارير مفصلة، كان الانجليز يضربون المثل ببلادهم التي كافحت فيها السيدة ايليزابيت فراي (Frye) في نفس الميدان اذ أن مشروع إصلاح السجون لم يتم بانجلترا الا في سنة 1830. ومن الأهداف الخفية لهذه الاصلاحات :
ا) التقليل من حدة المجابهة مع فرنسا.
ب) تجنب احتلال طنجة من لدن دولة أخرى
جـ) أن يبقى المغرب مفتوحا للتجارة.

وإلى جانب البعثة إلى جبل طارق رشح هاي الضابط هاري ماكلين (Harry Maclean) [13] لتدريب الضباط بالمغرب. وتأقلم ماكلين هذا إلى أن أصبح معروفا بالقائد ماكلين الذي كان يكلف بمهام عديدة.

اتفاقية 1856 :

يعد أهم عمل أنجزه درموند هاي أثناء ممارسته لمهامه الدبلوماسية إبرام اتفاقية 1856 التي تعتبر انتصارا له أولا ثم لبلاده ثانيا.

ومن بين التبريرات التي اعتمدها :

ا) طلب تخفيض ضرائب الاستيراد المفروضة سنة 1845

ب) احتجاج جماعة من التجار الأنجليز المقيمين بجبل طارق لدى ادارة المستعمرات بلندن على سياسة المغرب التجارية المضرة بمصالحهم، مطالبين بممارسة الضغط على المغرب.

وقد وجد هاي مساعدة شخصيتين مغربيتين هما : النائب محمد الخطيب الذي كان ملما تمام الالمام بالسياسة الانجليزية، ومصطفى الدكالي وكان تاجرا كبيرا له اتصالات عبر جبل طارق.

أما السلطان مولاي عبد الرحمن فقد اعتمد على رأي تجار مغاربة قبل إبرام الاتفاقية ومن بين هؤلاء قنصل المغرب بجبل طارق محمد الرزيني.

مضمون الاتفاقية :

تتكون الاتفاقية من جزئين :

أ) جزء متعلق بقضايا عامة ويضم 38 بندا.

ب) جزء خاص بالتجارة والملاحة ويضم 15 بندا.

أما الخطوط الرئيسية لهذه الاتفاقية فهي :

1 ـــ احترام البواخر البريطانية وتزويدها بالمواد وحمايتها في الشواطىء المغربية بما في ذلك منطقة وادي نون.

2 ـــ مواجهة احتكار المغرب لبعض العمليات التجارية في نطاق المطالبة بحرية التجارة مع احتفاظ المغرب بحق إيقاف عمليات الوسق حين الضرورة (هناك

---

(13) القائد مكلين : ابن طبيب سكطلاندي، ضابط في كندا ثم برموده ثم جبل طارق، رشحه هاي للعمل مع السلطان مولاي الحسن لتدريب الجيش حيث عمل لمدة 25 سنة.

نوع من التنازل بالمقارنة مع خطورة الاحتكار).

3 ــ في حالة نزاع بين مواطن مغربي وآخر انجليزي، تفصل فيه المحكمة المغربية لكن بحضور القنصل الانجليزي اذا كان المغربي هو المدعي، أما اذا كان الانجليزي هو المدعي فمحكمة القنصلية هي الفاصلة، مع السماح لممثل عن السلطة المغربية بالحضور أثناء المحاكمة.

4 ــ إخضاع الرعايا البريطانيين لقنصليات بلدهم.

5 ــ التنصيص على أن يكون أداء الواجبات الجمركية نقدا لا بضاعة.

6 ــ إعفاء الرعايا البريطانيين من أداء أية ضريبة (ماعدا الرسوم الجمركية) وكذا إعفاء المحميين المغاربة.

مرحلة التنفيذ :

بعد إبرام الاتفاقية شمر الوزير هاي على ذراعيه لتنفيذ بنود الاتفاقية، فكان شديد الحرص على أن يقف جميع القناصلة بحزم وصرامة لدى السلطات المغربية بالموانىء وعمل على تحديد الرسوم الجمركية وتسويتها في جميع الموانيء، مما أثر على وضعية تطوان والصويرة.

وحتى يمكن تنفيذ الاتفاقية تنفيذا محكما، حصل هاي على موافقة البرلمان البريطاني لاعادة التنظيم القنصلي مع الحرص على تعيين موظفين متخصصين من جهة ورفع الأجور من جهة أخرى. وهكذا تم تعيين مواطنين إنجليز في مناصب قنصلية بجميع الموانيء ماعدا أصيلة التي احتفظ فيها بيهودي مغربي. ومن بين القناصلة الجدد سموّال إلتن (Samuel Elton) الذي عين بالصويرة والذي اعتنق الاسلام وتوفي بمدينة أسفي حيث كان والده وليام قنصلا هو الاخر.

ويشترط في هؤلاء القناصلة أن يكون لهم اطلاع كاف على شؤون المغرب وأن يتوفروا كذلك على معرفة اللغتين العربية والاسبانية.

من وجهة النظر الانجليزية يمكن اعتبار الاتفاقية أول عمل «إصلاحي» في العلاقات المغربية الأوروبية، كما تعتبر خطوة هامة في طريق إرساء القواعد لميثاق تجاري بين المغرب والقارة الأوروبية. فهي اذن انتصار بريطاني قبل أن تكون انتصارا «هايويا»، حيث جلبت انضمام عدد من الدول باستثناء فرنسا [14] واسبانيا. وفي إطار البحث عن وسائل

(14) اتهمت فرنسا هاي بتدخله في شؤونها الجزائرية.

تعزيز الاتفاقية، تحمس هاي لاقتراح عقد مؤتمر مدريد، وكأنه يدافع عن وجهة نظر المغرب بخصوص نظام الحمايات.

أثـر الاتفاقيـة :

بالاضافة إلى الانعكاسات التي كانت للاتفاقية على اقتصاد المغرب وصناعته المحلية فقد شملت بنودها التجارية أبعادا سياسية متسترة، منها وجود انجليزي لمواجهة فرنسا بالجزائر ولو بكيفية غير مباشرة.

أما ردود الفعل التي صدرت عن التجار الانجليز فقد اتجهت اتجاهين معاكسين. فبينما قام التجار المقيمون بالصويرة بتوجيه مذكرة احتجاج إلى وزارة الخارجية بلندن، عبر زملاؤهم بجبل طارق عن ابتهاجهم بإرسالهم برقية تهنئة.

ومن بين المساعدات التي قُدِّمت للمغرب في نطاق مشاريع إصلاحية :

1 ـــ استيراد قنطرة حديد من إنجلترا قصد ربط مدينتي الدارالبيضاء والجديدة عبر وادي أم الربيع.

2 ـــ إدخال زراعة القطن.

3 ـــ إقامة معمل سكر بالحوز وتجهيزه بتجهيزات إنجليزية (ساعد في المشروع المهندس (John Jackson Guy).

4 ـــ إقامة معمل ورق بالصويرة (تحت مراقبة المهندس Curtis).

5 ـــ تقديم قرض قدره مليونان من الدولارات لسد تعويض ثلاثة ملايين دولار لاسبانيا مقابل الجلاء عن تطوان على أن يرد القرض تدريجيا عن طريق الواجبات الجمركية.

6 ـــ إيفاد مردوخ أفلالو إلى لندن وباريس لاقتناء المعدات والالات، وذلك بمساعدة هاي نفسه.

7 ـــ الاستعانة بالخبرات الانجليزية حيث أن مغاربة القرن التاسع عشر كانوا يقدرونها سواء في الميدان التقني أو في الميدان الطبي.

فهذا الملك مولاي سليمان يبعث بخطاب إلى الملك جورج الثالث (George III) يلتمس فيه إيفاد الطبيب جون بوفه (John Buffa) إلى جبل طارق مصحوبا بالأدوية حتى يكون قريبا في حالة اللجوء إليه. وفعلا كان هذا الطبيب يقطع المضيق لمعالجة الأسرة الملكية وبعض المسؤولين المغاربة، منهم عامل العرائش محمد بن عبد الله السلوي. وفي ميدان الأشغال العمومية ورد على المغرب مهندسون لخدمة الطرق والمراسي، خاصة الطريق

الواقعة بين فاس ومكناس ومرسى الصويرة. ومع وصول ممثلين عن الشركات الأنجليزية ظهرت فكرة انشاء مركز للقرض سنة 1863.

خدمات اجتماعية وطبية :

كان الاعتقاد السائد في الأوساط الانجليزية هو أن تفشي الأوضاع في المغرب راجع إلى جمود ديني وإلى انتشار الاعتقادات الفاسدة والطرقية. ومن هنا برزت مشاريع اجتماعية منها مؤسسة «البيت المغربي» الذي أسس بطنجة (15) من أجل استقبال الفقراء والمتشردين والمحررين من العبيد. ومن بين العاملين في هذه المؤسسة بنت دروموند هاي والسيدة إيميلي. كما أنشئت مؤسسة مماثلة في تطوان.

وفي الميدان الطبي أنشيء مستشفيان بطنجة إلى جانب عدد من المستوصفات في تطوان والعرائش وفاس والدارالبيضاء ومراكش على الخصوص.

شـريـفـة وزان :

في سنة 1873 تيسر إدماج العنصر الانجليزي في المجتمع المغربي عن طريق قران الشريف عبد السلام الوزاني بالشابة إيميلي كين (Emily Keene) التي أصبحت تعرف بشريفة وزان أو الصنيورة (la Señora).

وقد لعب هاي دوره في تيسير هذا القران الذي شارك فيه على الأقل بصفته القانونية. أما حفلة الزفاف فقد حضرها حضورا وديا. ولكن نظرا للسلطة الروحية التي كان يتمتع بها الوزاني حتى خارج حدود المغرب سرعان ما تنتقل العلاقة إلى المستوى السياسي حيث طلب هاي سنة 1876 من السيدة ايميلي التوسط لدى زوجها حتى يتوجه إلى جنوب وهران قصد إقناع سليمان بن قدور بتوقيف محاربته لفرنسا. وطلب هاي من الشريف الوزاني أن يقوم بالمهمة باسم المغرب والحكومة الفرنسية (16). رغم مشاركة عقيلة الوزاني في الأعمال الاجتماعية البريطانية، لم تساند أبدا حركة المبشرين الذين كانت تربطها وإياهم علاقة ود، على أنها احتفظت بديانتها وكانت تحث أبناءها على احترام الدين الاسلامي والتشبث به (17).

وقد لعبت دورا مهما في توفير بعض المساعدات الطبية البريطانية للمغاربة، ويرجع إليها

---

(15) بإدارة السيدة شارلط هانبيري (Charlotte Hanbury).

(16) ايميلي شريفة وزان، قصة حياتي، ص.33.

(17) بونيتي هول. ايميلي : ص.192.

فضل تنظيم عملية التلقيح بطنجة [18].

شخصية ماكنزي :

يذكر الناصري في كتاب **الاستقصا** أنه «في عاشر جمادى الثانية من السنة المذكورة [19] خرج السلطان مولاي الحسن أيده الله من حضرة مراكش غازيا بلاد سوس الأقصى وما وراءها من عرب معقل وسائر قبائل الصحراء لما بلغه من اضطراب الرعايا بتلك البلاد والخروج عن ولاتهم وأن بعض النجليز قد تسور على مرسى بتلك السواحل يسمى طرفاية ووصل يده في البيع والشراء ببعض القبائل هناك وأراد أن يبني بالمحل المذكور، فنهض السلطان أيده الله لحسم مادة هذا الفساد...»

ثم يضيف الناصري قائلا : «ومن هناك [20] وجه السلطان أيده الله كتيبة من جيشه إلى مرسى طرفاية فغيروا ما كان أحدثه أولئك التجار من النجليز بها، وطمسوا أعلامه وفر من كان بها من النصارى إلى بابوراتهم التي كانت على ذلك الساحل، وأمر أيده الله ببناء مرسى آسكا واتخاذه محلا للوسق والوضع هناك، ورتب الحامية والعسات بتلك السواحل من أكادير إلى كَلميم» [21].

والشخصية التي يشير إليها المؤرخ المغربي ما هي إلا شخصية دانلد ماكنزي (Donald Mackenzie) [22] الذي برز إلى جانب هاي خارج النطاق الرسمي للسياسة البريطانية. وكان يتصف بصفات سكان الجزيرة البريطانيين من حيث طبيعة الانعزال وحب التجارة والسياسة والاستماتة في الدفاع عن وطنهم، ولو بخوض المغامرات.

ففي سنة 1875، وبعد ما رفضت السلطات المغربية منحه «رخصة العبور» ولو بواسطة المندوب هاي، استطاع ماكنزي هذا أن يدخل الصحراء عن طريق الجزر الخالدات واثر زيارة استطلاعية عاد إلى لندن ليقنع الأوساط السياسية والتجارية بأهمية المنطقة مقترحا في تقرير له مشروع «غزو الصحراء بهدف فتح افريقيا الوسطى للتجارة

---

(18) ذكر لي أحد حفدة الشريفة أن بعض سكان طنجة مازالوا يلجأون إلى نفس المنزل عند الاحتياج إلى التلقيح تبركا.

(19) أي عام 303هـ.

(20) أي من الصحراء.

(21) محمد الناصري، **الاستقصاء**، ج 9، ص.180 — 181.

(22) وقبله توجه جون ديفدسن (John Davidson) سنة 1835 إلى وادي نون حيث زعم أنه لقي مساعدة من قبل الشيخ بيورك من أجل إقامة مركز تجاري بالصحراء فأخبر وزير الخارجية بالمرستن (Palmerston) الذي أجابه بحذر كبير.

والحضارة عبر ساحل الشمال الغربي» مضيفا بأن مصالح بريطانيا التجارية بالمغرب «أقوى من مصالح مجموع الدول الأخرى» [23].

وقد اطلع وزير الخارجية آنذاك اللورد دربي (Lord Derby) على المخطط كما اقتنعت الأوساط البحرية بضرورة استغلال الصحراء المغربية. وهكذا تم انشاء «شركة افريقيا الشمالية» (The North West African Company).

وبعد أقل من بضع سنوات من نشاط الشركة بحافز من ماكنزي أو بقيادته، أخذت السلطات المغربية تتحرك بجد من أجل استرجاع سيادتها على المنطقة. وفي سنة 1882 توجه وفد متكون من أربعة أفراد هم : مولاي عبد الملك والفقيه سيدي محمد والوزير الجباص والقائد حمان عامل وادي نون. وكان الوفد حاملا لرسالة شخصية من القائد ماكلين (Maclean) إلى ماكنزي متوسلا إليه فيها باسم الصلة السكوطلاندية الرابطة بين كليهما.

ولما أبلغ الوفد ماكنزي قلق الملك بخصوص الاحتلال الانجليزي، أجاب بأنه ليس له أي تفويض سياسي بحكم كونه فقط ممثلا لشركة تجارية. ولم يتردد في قوله بأن الوفد نفسه لا صلاحية له.

وقبل نهاية سنة 1894، بحيث كان ماكنزي موجودا بلندن، اغتنم المندوب البريطاني الجديد السرساطو (Sir Satow) فرصة هذا الغياب لابرام اتفاقية مع الوزير ابن موسى. ومن أبرز شروط الاتفاقية :

ا) أداء المغرب مبلغ خمسين ألف جنيه استرليني.
ب) ألا يسمح المغرب لأية دولة معادية لبريطانيا باحتلال المنطقة.

وبعد تسليم طرفاية، اتضح موقف الدبلوماسية البريطانية التي أصبحت تعتبر القضية ورقة مهمة بالنسبة لحكومة لندن.

ماكنزي بعد الاتفاقية :

بعد الهزيمة التي مني بها ماكنزي في طرفاية لجأ إلى شن حملة دعائية داخل بريطانيا بهدف مضايقة المغرب من جهة وتحريض المسؤولين البريطانيين أو إحراجهم من جهة أخرى. وكان خطابه موجها إلى الأوساط السياسية والدبلوماسية والاقتصادية والتجارية وإلى الهيآت الاجتماعية والدينية على حد السواء، حيث أصبح ينصّب نفسه بمثابة المختص في الشؤون المغربية عموما دون انحصار في قضايا الصحراء.

(23) خلافة الغرب، أي The califate of the weste. p.205.

وهكذا أخذ يقدم مشروعا تلو الاخر وكأنه ينافس هاي أو ينتقم من خلفه.

يقول في مقدمة كتابه الذي يعتبر نوعا من المذكرات :

«انه لمن الضروري بمكان أن يدرك الشعب البريطاني أحوال ذلك البلد تمام الادراك لكي يسارع إلى بذل ما في وسعه لاصلاح الحكومة المغربية [24]».

وهكذا ناشد حكومته ببالغ الالحاح أن تتبنى مشاريع اصلاحية تقدم بها، راغبا في أن تكون لبلاده قصبة السبق في ذلك، خاصة وأن باقي الدول لم تكن ترى فائدة سياسية في اتخاذ تدابير هادفة إلى تطوير المغرب [25]، وانه كان يرى احتلال المغرب أمرا لا مفر منه على كل حال [26].

ومن بين الاقتراحات الاصلاحية التي تقدم بها :

ا) إنشاء بنك دولي مع إقامة مؤسسة بنكية على غرار البنك العثماني.

ب) إقامة شركات بحرية لتدعيم الحركة التجارية البريطانية عن طريق مؤسسات مثل «الشركة الملكية للبريد (The Royal Mail Company)» وشركة جيمس باور البحرية (James Pawer Steamship Company) [27].

ج) محاربة نظام حماية الأفراد نظرا لما جلبه من أضرار، ولو أدت المحاربة إلى الغاء هذا النظام، لكن شريطة وضع بديل له لضمان حقوق التجارة.

د) إصلاح العدل [28] عن طريق انشاء محاكم مختلطة [29] وتنظيم وضعية السجون [30].

هـ) تدويل ادارة الأمن تحت سلطة ملك المغرب.

ولم تقتصر الاقتراحات الماكنزية على الميادين المذكورة، بل امتدت إلى الجوانب

(24) **خلافة الغرب** : ص.7.

(25) نفس المصدر : ص.205.

(26) نفس المصدر : ص.74.

(27) التقى ماكنزي بالمدعو ابن داوود بلندن وأطلعه على المنشآت التي كان بإمكان المغرب الاستفادة منها.

(28) حسب اعتراف ماكنزي نفسه، كانت السلطات البريطانية ترفض الحاحه في دفعها إلى محاولة اقناع الدول الأخرى بالمطالبة بإصلاح قضائي (**خلافة الغرب** : ص.115 — 120).

(29) على غرار المحاكم الخاصة التي أقامتها الحماية الفرنسية فيما بعد في سنة 1913. وفي سنة 1923 أنشئت في منطقة طنجة محكمة أصبحت إسبانية باقتراح من فرنسا وإسبانيا سنة 1927 وبها حوكم علال الفاسي سنة 1951.

(30) قبل خمسين عاما فقط كانت بريطانيا نفسها تواجه مشاكل اجتماعية من جراء وضعية السجون ونظام الرق حتى أدت ضغوط شعبية بالحزب الحاكم إلى إدخال الاصلاحات اللازمة.

التربوية والروحية. فلم يتردد في تقديم النصح للهيآت الدينية. فهكذا، ودون الافصاح عن عقيدته الشخصية، ينادي في منتهى التعصب بضرورة تنصير المغاربة وخاصة منهم اليهود والبرابرة مؤكدا بأن انتماءهم الديني قبل الاسلام كان مسيحيا، مما يدعو إلى اقناعهم بأن المسيحية أفضل من الاسلام [31].

ولا يخفي هنا عنصريته السافرة باعتقاده أن «العنصر البربري الأكثر انتشارا بالمغرب يكون أذكى جزء من السكان وأن المسيحية قادرة على اخراجه من الظلمات الحالية» [32].

أما تحقيق هذا الهدف فلا يتم الا عن طريق المؤسسات التعليمية حيث يقول : «أعتقد أن المدارس أحسن وسيلة لتنصير سكان المغرب وأنها قد لا تواجه معارضة كما هو الشأن بخصوص العمليات التبشيرية الصرفة [33].

هذا هو دانلد ماكنزي الذي وصفه الكثير بأنه مجرد مغامر سكوطلاندي، لكنه كان في الواقع يرتكز على سند خفي بعيد الرؤيا في رسم الطريق لوجود بريطاني محتمل كانت دول أخرى تنظر إليه بكامل القلق.

المغرب في الاعلام الانجليزي :

أبدت وسائل الاعلام الانجليزي في القرن التاسع عشر اهتماما كبيرا بشؤون المغرب. وقد بلغ هذا الاهتمام درجة من التخصص أدت إلى بروز جرائد ومجلات تحمل اسم المغرب، مثل **أزمنة المغرب (Times of Marocco)**. ومن بين المقالات التي نشرتها بعض المجلات ما كان يكتبه ماكنزي بعد فشله في مشروع طرفاية. وفيما يلي نماذج من المواضيع التي كتب فيها : «حالة المغرب» [34]، «تقرير عن الوضع في مملكة المغرب» [35] «مذكرة إلى سلطان المغرب ضد الرق» [36]، «تطور شمال إفريقيا» [37]، «الاحتلال البريطاني لرأس جوبي» [38] في شمال إفريقيا [39].

---

(31) **خلافة الغرب** : ص.158.

(32) نفس المصدر : ص.159.

(33) نفس المصدر : 150.

(34) جريدة **The Times** بتاريخ 30 يناير 1885.

(35) جريدة **Times of Morocco** بتاريخ 24 فبراير 1887.

(36) مجلة **The Anti-Slavery Reporter** لسنة 1887.

(37) جريدة **Liverpool Daily Post** بتاريخ 19 فبراير 1889.

(38) أي طرفاية

(39) مجلة **Blackwood's Magazine**، عدد 146 سنة 1889.

وهناك جرائد أخرى مثل **صدى لندن (London Echo) وحامي مانشتر (Manchester Guandian)**.

أما الهيئات التبشيرية أو التنصيرية فقد كانت لها نشرات كانت تصدر حسب الانتماءات الكنيسية. وعلى سبيل المثال، هناك **الحاصد (The Reaper) وشمال إفريقيا (North Africa) والمسيحي (The Christian) والمغرب الأقصى (Al-Moghreb al-Aksa)** وغيرها من المجلات.

النشاط التنصيري :

رغم وعي بعض الانجليز بقوة إيمان المغاربة وتمسكهم بالاسلام، كان هناك الكثير ممن يرمون المغاربة بالتعصب إلى درجة انهم كانوا يعتقدون أن الاسلام تسبب في تخلف المغرب. ومن هذا الموقف انطلقت حركة منظمة تهدف إلى تنصير المغاربة مسلمين كانوا أم يهودا.

وهكذا أرسلت بعثات موجهة لليهود وأخرى للمسلمين كانت أولاها بعثة سنة 1875 بقيادة برايتن كينزبرغ (Brighton Ginsburg) [40] قصد تدشين مؤسسة «يهود لندن» بالصويرة تلتها «بعثة ميلمي (Milmay) لليهود» وفرع «مؤسسة اليهود البريطانيين». وبين سنة 1875 وسنة 1894 استقرت عدة مؤسسات أخرى في سبعة عشر مركزا في الشمال والجنوب، وفي وسط البلاد، موظّفة لاثنين وأربعين امرأة وعشرين رجلا. ومن بين هذه المؤسسات «بعثة شمال افريقيا»، «بعثة جنوب المغرب» و«مؤسسة لندن البريطانية والأجنبية للانجيل» و«بعثة الكنيسة البريزبيترانية الأنجليزية» و«الاتحاد العالمي للانجيل» و«البعثة البروتيستانية» [41].

وكانت هذه المؤسسات تقوم بأنشطة متنوعة في ميدان الطب والتعليم [42] والخدمات الاجتماعية، فقد كان المبعوثون يزورون المنازل [43] بأهداف محدودة هي :

ا) تقوية الأعمال التطبيبية
ب) نشر مبادىء الأخلاق
جـ) نشر العقيدة النصرانية

(40) من أصل روسي، أخذ الجنسية البريطانية ثم الفرنسية.
(41) تدشين كنيسة بروتيستانية بطنجة سنة 1885.
(42) تكلفت كل من الانسة Arthur والانسة Learning بتنظيم عملية تعليمية للبنات بمراكش.
(43) في نفس الفترة زاروا 1500 منزلا.

ومن أهم الأعمال المنجزة ترجمة الانجيل إلى اللهجتين الريفية والسوسية.

تناقضات في المواقف :

رغم التوجيهات الرسمية الداعية إلى دعم المغرب في الحفاظ على سيادته ووحدته الترابية ومساعدته على تطوير أوضاعه بدأت علامات تردد أو تأرجح تبدو في المواقف البريطانية في الربع الأخير من القرن. ونذكر منها على سبيل المثال :

1 ـــ اعتقاد الانجليز بأن أي إصلاح لن يتم إلا على يد «الدول المسيحية التي لها مصلحة ما بالمغرب» [44]، مع الزعم بأن بعض الدول الأوربية نفسها، كفرنسا مثلا، تحاول أن تعرقل أي إصلاح إداري وأن المعقلين الغربيين يحبطون أية عملية إصلاحية أو أنها تماطل بأي مشروع يهدف إلى تقدم المغرب.

2 ـــ الاصرار على تقديم النصح والخبرة للمغرب ليكون لبريطانيا قصب السبق في ذلك.

3 ـــ الاصرار على الحفاظ على العلاقات الطيبة قصد ضمان وسائل تزويد الأسطول البريطاني عن طريق جبل طارق الذي كان مهددا باحتمال احتلال فرنسي أو اسباني للمغرب.

4 ـــ عدم مساندة المغرب في محاولة استرجاع الثغور التي احتلتها اسبانيا بالبحر الأبيض المتوسط فلم يكتف الانجليز بدعوة المغرب إلى التنازل قصد الحفاظ على الأمن، بل كانوا سببا في عرقلة العديد من المفاوضات مع الاسبان [45] ولو أن هاي قام بدور في اجلاء القوات الاسبانية بعد حرب 1860.

5 ـــ فسح المجال لفرنسا بعدما كانت بريطانيا تعارض الوجود الفرنسي بالمغرب، مما أدى إلى احتجاج مغربي يحمل الحكومة البريطانية مسؤولية التفوق الفرنسي في الميدان.

6 ـــ معاتبة النفس على تسليم مدينة طنجة سنة 1683 حيث كان موضوع المطالبة بها أمرا واردا في المخططات الغير المعلن عنها. فهذا سفير ألمانيا بروما برنار فون بولوف يروي عن زميله الأنجليزي بأن مصير المغرب لن يهم بريطانيا اذا ما هي حصلت على طنجة [46].

(44) **خلافة الغرب** : ص.146.

(45) طوماس فيكتيراس (Tomás García Figueras)، تامودا (1954) ص.107.

(46) فون بولوف (von Bülow) : **السياسة الكبرى للحكومات الاروبية**، مجلد 8، ص.331.

خـاتـمـة :

من خلال هذا العرض، نرى كيف تم تسخير الشعب البريطاني خلال القرن التاسع عشر لجميع طاقاته لخوض معركة الحفاظ على مصالحه بمنطقة شمال افريقيا، وذلك ضمن خطة هادفة إلى إثبات مكانته الدولية التي تعززت بحدثين هامين (سنة 1875) هما : شراء أسهم بقناة السويس واسناد لقب «امبراطورة الهند» إلى الملكة فيكتوريا. والخطة نفسها كانت تدخل في تخطيط أوسع، هو التخطيط الاستعماري الأوروبي المسيحي الذي شمل الأهداف الانجليزية. وهكذا عمل كل من الدبلوماسي والتاجر والطبيب والمبشر والمنظر الاجتماعي على التنسيق بين الميادين السياسية والاقتصادية والدينية والتعليمية والاجتماعية تنسيقا يصبو إلى التوفيق بين أهداف الحكومة البريطانية وحاجات المغرب.

الجلسة السادسة

برئاسة الأستاذ الحبيب المالكي

جامعة محمد الخامس – الرباط

التصورات الداخلية للإصلاح

– أ. عبد العزيز التمسماني خلوق : «الإصلاحات» الحضرية الأوربية بطنجة وردود الفعل المغربية .

– أ. محمد زنيبر : هل هنالك مصادر داخلية للإصلاح ؟ .

«الاصلاحات» الحضرية الاوربية بطنجة ورددود الفعل المغربية

الأستاذ عبد العزيز التمسماني خلوق
جامعة القرويين – تطوان

عند الحديث عن الإصلاحات في القرن التاسع عشر، فإن أول ما يتبادر إلى أذهاننا هو البرنامج الذي قدمه السفير الانجليزي دروموند هاي Drumond Hay إلى كل من سيدي محمد بن عبد الرحمن ثم المولى الحسن، والذي اشتمل على ثلاثة جوانب رئيسية : الجانب العسكري، والإداري، والمالي.. لكن، بجانب هذا البرنامج العام، الذي كرست له بعض الدراسات، هناك برنامج آخر لم ينل بعد كل ما يستحقه من عناية، على الرغم من أهميته، وأعني به مشروع الإصلاحات الأوربية الخاصة بالحياة الحضرية في مدينة طنجة.

لا يخفَى أن هذه المدينة عرفت منذ القرن الماضي وضعا خاصا بحكم تواجد الهيئة الدبلوماسية من جهة، ومن جهة أخرى بحكم تواجد أكبر جالية أوربية في المغرب، تلك الجالية التي تجاوزت ألفي مستوطن منذ 1876 [1] . وقد تجلت بواكير هذا الوضع الخاص حينما بدأت الهيئة الدبلوماسية وجاليتها الأوربية تتدخلان في الحياة الحضرية بالمدينة لمحاولة تجهيزها بنواة إدارية دولية. ومن هذه الزاوية، فإن المدينة تقدم لنا أحسن نموذج لدراسة المؤثرات الخارجية المتسربة إلى المجتمع التقليدي

(1) Miège (J.L.), «Le Maroc et l'Europe», Paris, 1962 - 1963, t.III, p.260.

المغربي ، ورصد ردود الفعل التي أثارتها على الصعيد الرسمي ، وعلى صعيد مختلف الفئات الاجتماعية . وهذا هو الموضوع الذي اقترحته كمساهمة في هذا اللقاء[2] .

* * *

المرافق الحضرية في طنجة ، كما هو الشأن بالنسبة لباقي المدن المغربية الأخرى ، لم تكن منعدمة تماما في مغرب ما قبل الاستعمار . فقد كانت كل مدينة تتوفر على نواة للتنظيم البلدي متمثلة في تواجد ثلاث سلط تتقاسم جانبا من الاختصاصات التي تقوم بها اليوم المجالس البلدية ، وهي العامل والقاضي والمحتسب ، وكان هؤلاء يعينون جميعهم مباشرة من طرف السلطان[3] .

هذا الجهاز وفر للمدن المغربية في القرون الماضية كثيرا من الخدمات الاجتماعية الضرورية في مجال التنظيف والإنارة ومراقبة الأسواق والأمن العام ومواساة المنكوبين . إلا أن التدهور الاقتصادي والسياسي الذي أصاب الدولة المغربية أدّى إلى تدهور آخر في مجال تقديم مثل هذه الخدمات ، بحيث أصبح الجهاز الحضري في القرن الماضي جهازا عتيقا غير قادر على الاستجابة للحاجيات المتزايدة ، وهو يعكس بذلك خصائص الإدارة المغربية التي بقيت إلى حدود القرن 19 إدارة قروسطية بسيطة التركيب ومحدودة المهام . ويبرز لنا أحد المعاصرين هذا التخلف بقوله :

«لم تكن الخدمات التي تقوم بها اليوم في المدن والقرَى مجالسها البلدية والقروية شيئا معروفا في مغرب أمس باستثناء بعض الخدمات ذات المقاصد الدينية مما حبس عليه المحبسون أحباسا كالسقايات والحمامات والمياضي والمقابر والمجازر ، وبعض الخدمات التي تدخل في خطة الحسبة كمحاربة الغش وتسعير السلع المباعة بالتقسيط ، وقليلة هي المدن التي كانت تتوفر على شبكة من قواديس المياه الشربية ،

---

(2) اعتمدت أساسا في هذه الدراسة على رسالة محمد الأمين البزاز : «المجلس الصحي الدولي بالمغرب (1792 — 1929)»، دبلوم الدراسات العليا، نوقشت بكلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط، أبريل، 1980. كما اعتمدت على بعض الوثائق الجديدة أخذتها من مديرية الوثائق الملكية بالرباط.

(3) La Casinière (H. de), **Les Municipalités Marocaines**, Casablanca, 1924, p.2 ; Salmon (G), **L'administration marocaine à Tanger**, Arch. Mar., vol.I, 1904, pp.1-37.

أو قواديس المياه المستعملة ، أما المستشفيات والمستوصفات ، والإنارة الليلية ، والنظافة العمومية ، وتنظيم المرور ، والحدائق ، والمطافئ ، والتجميل المعماري ، وتقييد المواليد والوفيات وغيرها ، فلم يكن لها وجود»[4] .

هذا التدهور في تقديم الخدمات العمومية للسكان وانعدام كثير من المرافق الضرورية ، اشتدت وطأته بصفة خاصة في المدن الشاطئية ، وفي مقدمتها طنجة . ففي هذه المدينة الأخيرة أدّى التطور التجاري إلى تزايد سريع في عدد السكان وتقاطر عدد كبير من الأوربيين ، هذا في الوقت الذي كان فيه كثير من القطاعات الحضرية تعاني من النقص أو من الاهمال . وهناك نصوص كثيرة تتحدث عن مشاكل نقص الماء الصالح للشرب ، وعن عدم كفاية قنوات الماء الحار ، فضلا عن تراكم النفايات في مختلف جهات المدينة[4م] .

هذه هي الظروف التي أدت إلى تدخل الهيئة الدبلوماسية في الحياة الحضرية بمدينة طنجة ، لتنظيمها حسب المناهج الأوربية . ولكن ، بجانب هذا الهدف الذي يبدو تمدينيا محضا ، هناك هدف آخر ، وهو تسهيل حركية الاستيطان الأوربي وبالتالي توفير الأجواء المناسبة أمام التسرب الأجنبي . وليس غرضنا هنا أن نأتي على ذكر جميع الأنشطة والمنجزات التي قام بها الأجانب في المدينة بقدر ما نريد ابراز أهمية هذا النشاط ورصد ردود الفعل المغربية والتغيير الذي أحدثه في المجتمع التقليدي .

* * *

لقد بدأ تدخل الهيئة الدبلوماسية أولا في مجال التنظيف ، وكان يقتصر على التوجيه والنصائح ثم اتخذ شكل التدخل المباشر منذ الستينات حيث أصبح كل قنصل مكلفا لمدة شهرين بمراقبة النظافة في المدينة[5] . بعد ذلك اتسع مجال التدخل ليشمل ميادين جديدة . ففي نفس الفترة التي قدم فيها السفير الانجليزي هاي برنامجه الإصلاحي إلى المخزن ، كانت الهيئة الدبلوماسية تقوم بالضغط على السلطان

---

(4) «مجلة الوثائق»، مجموعة دورية تصدرها مديرية الوثائق الملكية بالرباط، الجزء الثالث. ص 485.

(4 مكرر) Laredo (Isaac) **Memorias de un viejo tangerino**, Madrid, 1935, p.292.

(5) Berbrugger (E.A.), **Les colonnes d'Hercule**, Alger, 1863, p.36.

لانجاز اصلاحات خاصة بطنجة تتعلق بترصيف طرقها وتزويدها بالماء الصالح للشرب وبناء مجزرة عمومية بها[6] . وقد ازدادت هذه الضغوط في نهاية حكم المولى الحسن بحيث أن جميع السفراء الأجانب الذين زاروا العاصمة المغربية في بداية التسعينات من القرن الماضي قدموا ملتمسات إصلاحية خاصة بطنجة .

وأمام هذه الضغوط المتواصلة ، أصدر المولَى الحسن ثلاثة ظهائر تنص على انجاز هذه المشاريع. الظهير الأول مؤرخ في 22 أكتوبر 1892 ، أصبحت الهيئة الدبلوماسية مفوضة بموجبه من قبل المخزن في بناء مجزرة عمومية بالمدينة «ثلثها يختص به المسلمون ، والثلث الثاني يختص به النصارى والثلث الثالث يختص به اليهود»[7] .

الظهير الثاني يحمل نفس التاريخ ، وقد نص على تفويض الهيئة الدبلوماسية مهمة تنظيف ثغر طنجة «من تشطيب أزقته وإصلاح أودية مراحضها وجعل الأودية التي يتوقف عليها المراحض»[8] .

الظهير الثالث مؤرخ في 4 نوفبر 1892 ، تكلفت بموجبه الهيئة الدبلوماسية بـ «ادخال الماء لطنجة على يد المهندس الذي يتفقون (السفراء الأجانب) على ادخاله على يده»[9] .

نلاحظ إذن أن الهيئة الدبلوماسية قد نجحت في انتزاع ثلاثة ظهائر من السلطان لممارسة بعض الاختصاصات الحضرية . ومع أن هذه الاختصاصات كانت محددة بدقة ، فإنها ستستغل لتزكية التدخل الأجنبي في مجالات جديدة ، وهدم بنايات قديمة ، ومراقبة البنايات الجديدة ، وتغيير أماكن الأسواق . وفي نفس الوقت أغرقت المخزن بمطالب جديدة كبناء رصيف بالمرسَى ، وبناء مستشفًى عصري وغير ذلك[10] .

---

(6) حول هذه الضغوط، راجع البزاز، «المجلس الصحي»، مرجع سابق، ج 2، ص. 271 — 278.

(7) توجد نسخة مصورة من هذا الظهير بمديرية الوثائق الملكية بالرباط، محفظة طنجة، رقم 5.

(8) يراجع نص الظهير في «المجلس الصحي»، ج 2، ص 354.

(9) توجد منه نسخة مصورة ضمن وثائق مديرية الوثائق الملكية، محفظة بطنجة، رقمها 5.

(10) Marco (c), **La Comisión de Higiene y de Limpieza de Tanger**, Tanger, 1913, pp.18-74.

وبجانب هذه الأنشطة التي مارستها الهيئة الدبلوماسية ، كانت هناك أنشطة موازية مارستها في نفس الفترة الجاليات الأوربية المقيمة بالمدينة . فقد أسست هذه الجاليات منذ 1884 لجنة دولية شبيهة بمجلس بلدي ، تعرف بلجنة الصحة والطرق البلدية . هذه اللجنة لم تكن تحظَى بأي تفويض من طرف المخزن ، إلا أنها فرضت نفسها بسياسة الأمر الواقع . وقد تعزز وجودها سنة 1893 حينما أسندت إليها الهيئة الدبلوماسية جانبا من الاختصاصات التي انتزعتها من المولى الحسن والمتعلقة بالتنظيف والترصيف . إلا أن نشاط اللجنة لم يقتصر على هذا الميدان بل امتد تدريجيا إلى ميادين كثيرة . فاهتمت هي الأخرى بمشروع ادخال الماء إلى طنجة ، ووضعت قوانين خاصة بتنظيم حركة المرور ومحاربة الباعة المتجولين ، وعينت طبيبا بيطريا لمراقبة اللحوم في المجزرة ، وهي ظاهرة لم يسبق لها مثيل في المغرب . وفي هذا الإطار حاربت ومنعت العادة المألوفة لدَى السكان والمعروفة بـ «الوزيعة» . وعلى يد هذه اللجنة ، عرفت طنجة عدة مخترعات أوربية كالكهرباء والهاتف كما تدارست اللجنة عدة مشاريع عصرية ، كمشروع تأسيس وحدة المطافئ ، والشرطة وغيرها[11] .

* * *

هذه إذن نظرة موجزة عن أهم الأنشطة الإصلاحية الأوربية في طنجة . وهي تقودنا إلى ملاحظة ذلك التناقض القائم بين المدن المغربية الداخلية ، التي بقيت بعيدة عن المؤثرات الأوربية ، وبين المدن الشاطئية التي كانت مدنا مفتوحة أمام هذه المؤثرات .

لكن السؤال هو هل أدت هذه المؤثرات إلى احداث تغيير في عقلية الناس وحثهم على اختيار النموذج الغربي ؟

قبل الاجابة على هذا السؤال ، يجدر بنا أولا أن نحدد موقف المخزن .

حول هذا الموقف ، نجد أن المصادر الأجنبية تجمع على نعت المخزن بالجمود لنسفِه كما تقول الجهود التمدينية التي كان الأجانب يبذلونها لتحسين الحياة الحضرية في مدن مملكته . ويمكن أن نعطي كمثال عن هذه الروايات ، رواية الفرنسي لينارس Linarès الذي كتب سنة 1878 يقول :

---

(11) Ibid., p.225 sq.

«لا ينبغي تعليق الآمال على وقوع أي تحسن في الحياة الحضرية داخل المدن المغربية لأن الموقف الذي تبناه المخزن هو التنكر لكل تقدم ، والإعراض عن كل فكرة لها صلة بالتمدن»[12] .

ان مثل هذه الروايات التي حفلت بها الكتابات الأجنبية لا تخلو ، كما هو واضح ، من غلو وتحامل ، وهي تدعونا إلى مواصلة البحث في الوثائق المغربية لتخليص التاريخ المغربي من رسوبات الاستعمار .

ونحن إذا ما رجعنا إلى هذه الوثائق ، نجد بالعكس أن المخزن أظهر تسامحا كبيرا أمام الأنشطة الحضرية للهيئة الدبلوماسية . ويكفي دليلا على ذلك أنه وجه نداء إلى أغنياء طنجة يدعوهم فيه إلى المشاركة في اكتتابات لجنة الصحة . ومن الأمثلة الدالة على هذا التفتح قبول المخزن الدعوة التي وجهت إليه للمشاركة في المؤتمر الدولي حول البيطرة الذي انعقد بألمانيا سنة 1899 . وقد مثل المغرب في هذا المؤتمر الحاج محمد بنونة . ونتوفر على رسالة حول هذا الموضوع وجهها الصدر الأعظم أحمد بن موسَى إلى محمد الطريس وقد جاء فيها :

«فإن نائب جنس الألمان بذلك الثغر الطنجي حرسه الله كان كتب أولا عن اذن دولته معلما بعزمهم على جعلهم مؤتمر في مدينتهم المسماة بأدرن ليحضرها وكلاء بياطرة جميع الدول ستة أيام من تاسع غشت إلى الرابع عشر منه بقصد مذاكرتهم في أمراض البهائم وغيرها من الحيوانات وفي وسائل حفظ صحتها من الأمراض الوبائية وغيرها من أنواع البيطرة حسبما بالبيانات التي وجه تقييدها المتضمن لتراجم الفصول التي تكون فيها المذاكرة طالبا إعلامه بما يقتضيه نظر المخزن الشريف وتعيين من يتوجه من قبله ، وكان صدر له الجواب باقتضاء نظر جانب المخزن أعزه الله بتوجه نائب من قبل دولته لحضور هذا المؤتمر كسائر نواب الدول وأنه سيحضر في الابان المعين لذلك ....»[13] .

---

(12) Linarès (J.L.F.), **Une épidémie de Choléra du Maroc en 1878,** Paris, 1879, p.3.

(13) وثائق تطوان، محفظة 29/26 (من أحمد بن موسى إلى الطريس، 28 صفر 8/1817 يوليوز 1899). انظر كذلك محفظة 36/18 : رسالة المولى عبد العزيز إلى الحاج محمد بن العربي الطريس، 22 صفر 1318/ 21 يونيو 1900.

لقد كان إذن المخزن لايقف ضد الأفكار الجديدة ولكن في الحدود التي لا تشكل خطرا على سيادته . إلا أن تغلغل النفوذ الأجنبي في شتَّى المجالات الحضرية بالمدينة ، أصبح مصدر قلق دائم بالنسبة للسلطة المغربية . ومن ثم فقد كان لا مناص من أن يحاول المخزن الحد من هذا النشاط . وهذا ما تأكد بصفة خاصة في عهد وصاية با أحمد ، الذي يعتبر عهد انقاذ ما يمكن انقاذه . ويمكننا أن نقف على حقيقة موقفه من الرسالة التي بعث بها إلى الحاج عبد الكريم بريشة سنة 1896 على اثر الطلب الذي تقدم به النواب الأجانب والمتعلق بفتح باب جديدة في طنجة . تقول الرسالة :

«فغير خفي ما تقررت عليه مسطرة المصارفة بين جانب المخزن أعزه الله وبين الدول الأجنبيين قديما وحديثا وهو أن كل واحد منهم انما يتكلم ويكاتب جانب المخزن فيما يرجع لأمور دولته وتعلقاتها بالخصوص ، وجزيان العمل في تعاطي الحقوق بين المخزن وبين نائب كل دولة على مقتضاه ، إلى أن صارت المكاتيب الآن ترد على جانب المخزن في أمور خارجة عن ذلك مما هو منوط بالنظر المخزني أعزه الله ولا وجه لمداخلة الغير معه فيه ، وتختم تارة باسم مجمع العافية وتارة بمجلس العافية وتارة بنائب السنيدة ، وهذا المنوال لم يكن جاريا على شرط من الشروط ولا جرت به عادة في القديم ، وإنما هو أمر حادث وخرق ظاهر ، ومن ذلك أمر الباب التي يطلب توسعتها أو احداث باب أخرى للتوسعة على المارين بطنجة . ومن المعلوم ضرورة أن شغل السنيدة شيء معلوم محصور لا يتجاوزه إلى مكان خارجا عن وظيفتها كتوسعة الأبواب وغيرها من المصالح العمومية الراجعة للمخزن في رعيته وإيالته ...»[14] .

الرسالة إذن تكشف عن قلق واضح أمام الخطر الذي أصبح يتهدد السيادة الوطنية ، هذا الخطر الذي بلوره السفير الألماني طاطنباخ منذ 1892 ، حينما صرح بأن الأنشطة الحضرية للهيئة الدبلوماسية في طنجة «يمكن أن تنتهي بوضع المدينة تحت إدارة دولية»[15] .

(14) من أحمد بن موسى إلى عبد الكريم بريشة، 24 جمادى الثانية 30/1314 نوفمبر 1896، (وثائق تطوان 20/23).

(15) رسالة سفير بريطانيا العظمى، 10 يونيو 1892 : Foreign Office 99/293, London.

بجانب هذا العامل الذي كان وراء معارضة المخزن ، هناك عامل آخر يكمن في تخوفه من تقلص شعبيته أمام موجة السخط الشعبي . وهنا نعود إلى السؤال الذي طرحناه سابقا والمتعلق بموقف مختلف الفئات الشعبية .

مما لاشك فيه أن القطاع العريض من سكان طنجة قد ناهض الإصلاحات الأوربية في المدينة باعتبارها مملاة من الأجانب ، وتشكل من هذا الجانب تدخلا في شؤون البلاد ، وباعتبارها أيضا بدعا تغزو المجتمع التقليدي وتهدد قيمه . وتحتفظ لنا الوثائق ببعض الأصداء عن هذا الموقف .

— فقد تجلى عموما في عدم مساهمة السكان في اكتتابات لجنة الصحة والطرق البلدية[16] .

— وتجلى في مقاطعة الذبح بالمجزرة العمومية التي كانت تحت إشراف اللجنة المذكورة ، وقد تأكدت هذه المقاطعة خاصة لما كان الريسوني قائدا على فحص طنجة[17] .

— وتجلى في الوفد الذي وجهه السكان إلى النائب السلطاني محمد الطريس سنة 1892 لتقديم احتجاجاتهم ضد التدخل الأجنبي في حياتهم الخاصة[18] .

— وتجلى أخيرا في الهيجان الفكري الذي قوبل به مشروع استحداث مسرح بلدي على يد نفس اللجنة[19] .

لكن على الرغم من هذه الأمثلة التي تدل على الرفض والتمسك بالتقاليد ، فإن النشاط الأوربي لم يكن عديم التأثير في المجتمع التقليدي . بل ساهم بنصيب لا يستهان به في الإسراع بتحقيق بعض جوانب التغيير الذي أصاب المجتمع في قيمه

---

(16) Cousin (A.) et Saurin (D.), **Annuaire du Maroc**, Paris, 1905, p.143-144.

(17) تقرير أمين صندوق لجنة الصحة والطرق البلدية، 30 دجنبر 1907، انظر :
Bulletin de la Commission d'Hygiène de Tanger, Année 1907.

(18) رسالة سفير بريطانيا العظمى، 10 يونيو 1892 : F.O. 99/293.

(19) رسالة علي زكي بتاريخ 10 جمادى الثانية 27/1330 ماي 1911 (وثائق مديرية الوثائق الملكية بالرباط، محفظة طنجة، رقم 8).

وأخلاقه وأذواقه وأفكاره . فتحت التأثير الأوربي تغيرت كثير من مظاهر الحياة العمومية للسكان ، بانتشار عادات جديدة كالتدخين وتعاطي الكحول وقضاء الوقت في المقاهي .. وقد استفحلت هذه العادة الأخيرة منذ 1885 حيث وجدنا عامل المدينة عبد الصادق بن أحمد يقوم بإغلاق جميع مقاهي المدينة مبينا أن الناس كانوا يجتمعون فيها «على اللهو بضرب الآلة ورفع الأصوات بالغناء إلى نصف الليل»[20] . ومن العادات الجديدة التي تدل على التغيير تفتح السكان على الزيارات الطبية الأجنبية . فإذا كانت هناك نصوص من بداية القرن تشير إلى رفضهم مثل هذه الزيارات ، فإن هناك نصوصا أخرى من نهاية القرن تبين أن الناس أصبحوا يسعون تلقائيا إلى هذه الزيارات بل ويقبلون حتَّى التلقيح . وقد تجلت هذه التحولات بصفة خاصة وسط المحميين وفي مقدمتهم اليهود الذين تركوا حتَّى الزي التقليدي وبدأوا يلبسون الملابس الأوربية»[21] .

ولم تمس التحولات أذواق وعادات السكان فحسب ، بل امتدت أيضا إلى الميدان الفكري بظهور أفكار إصلاحية جديدة . وخير مثال يمكن أن نقدمه في هذا الصدد هو مشروع تأسيس جمعية خيرية في المدينة على يد لجنة من الأعيان المحليين ، وهو مشروع «لم يسبق له نظير في العالم المراكشي» على حد تعبير محمد المقري[22] .

هذا المشروع تكشف عنه رسالة بعث بها رئيس الجمعية إلى الحاج محمد المقري سنة 1911 . تبدأ الرسالة بالتذكير بأن مثل هذا المشروع انما هو من صميم التقاليد الإسلامية ، فتشير إلى أنه سبق للسلف الصالح أن «عقد جمعيات لمواساة الفقراء ومؤازرة البؤساء وانشاء الملاجئ الخيرية والمستشفيات الخيرية ...» ، ثم تضيف بأن هذه المؤسسة التي «لها أصل أصيل في الإسلام» ، قد وقع اهمالها فيما بعد حيث

---

(20) رسالة عبد الصادق بن أحمد إلى المخزن، 6 صفر 1303/14 نوفمبر 1885 (مديرية الوثائق الملكية بالرباط، محفظة طنجة، رقم 2).

(21) La Martinière (H. de) **Souvenirs du Maroc**, Paris, 1919, p.4 ; Miège (J.L.) et Hugues (H), **Les Européens à Casablanca au XIXe S.**, Paris, 1954, p.107-8.

(22) رسالة محمد المقري إلى الطيب المقري، 20 محرم 1330/10 يناير 1912 (مديرية الوثائق الملكية بالرباط، محفظة طنجة، رقم 8).

«خلت منها بلاد الإسلام وخصوصا بلادنا المغربية» ، وهذا في الوقت الذي سادت في البلدان الأوربية حيث «اقتدَى بأهل الإسلام غيرهم في عقد الجمعيات الخيرية التي نتائجها إلى يومنا هذا ظاهرة للعيان فلا ترَى بلدة من بلاد الأجانب إلا وفيها جمعية خيرية تواسي الفقراء وتنظر في مصالح أمتها لترفع لأولي الأمر ما قصرت عنه يدها وتواسي بنفسها ما في مقدرتها» .

بعد ذلك تعرض الرسالة المشروع وتحدد طبيعته والصدَى الذي خلفه وسط السكان ، فتقول : لقد «فتح الله بصائر قوم من أهل طنجة لاحياء هذه السنة الإسلامية وعقدوا جمعية خيرية إسلامية محضة مجردة عن كل علاقة سياسية أو من شأنها التداخل في مصلحة أي دولة من الدول أو حكومة من الحكومات بل قاصرة على انشاء ما تقدر عليه من الملاجئ الخيرية والمدارس أو مواساة من عضه الزمن وهو مستتر في داره ولما عقدت حفلة الافتتاح لبَّى دعوتها جميع الأهالي وعلى وجوههم آيات السرور لاحياء سنة كان أخنى عليها الدهر وأماتها»[23] .

نفتقر في الوقت الراهن إلى المعطيات الكافية لتسليط مزيد من الأضواء على الظروف التي أحاطت بظهور هذه الجمعية وتحديد هوية الشخصيات التي كانت وراء تأسيسها . إلا أن ما ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار هو أننا أمام ظاهرة جديدة ، ظاهرة تكتيل الجهود داخل جمعية واضحة البرنامج بدلا من العمل الانفرادي . وعلى هذا فإن أهمية الرسالة السابقة الذكر لا تكمن في أنها تكشف لنا عن مشروع احساني تبنته جماعة من السكان ، وإنما في الطريقة الجديدة التي ارتأت بها هذه الجماعة انجاز مشروعها ، تلك الطريقة التي تعد شرطا أساسيا في نجاح الحركات الإصلاحية التي تطمح إلى تحقيق حياة اجتماعية وثقافية جديدة . وتقودنا الرسالة في الأخير إلى ابداء ثلاث ملاحظات :

– **الملاحظة الأولى** أن التذكير بمثال السلف الصالح لاحياء سنة إسلامية مغمورة واعطاء المثال بأوربا التي تبنت هذه السنة عن الإسلام يعكس الاهتمامات والاتجاهات الجديدة التي كانت تختمر في الأذهان ، وهي لا تبتعد عن الدعوة التي

---

(23) رسالة المختار أسدهم إلى محمد المقري، 20 ذي الحجة 12/1329 دجنبر 1911 (محفظة طنجة، رقم 8).

كانت قد انطلقت في الشرق الإسلامي العربي ودعت المسلمين إلى تبني العلوم الحديثة بمفهوم إسلامي ، وهو أن هذه العلوم المنتشرة حديثا في أوربا كانت علوما إسلامية في الماضي أخذتها أوربا عن المسلمين.

– **الملاحظة الثانية** ان برنامج الجمعية تضمن تأسيس مدارس ، وهذه نقطة سنجدها في مقدمة النقاط التي سيتضمنها برنامج الحركة السلفية المغربية.

– **الملاحظة الثالثة** أن تأسيس الجمعية قوبل بحماس الجماهير، وهذا يدل على وجود طاقة بشرية قابلة للتأطير والتوجيه ، تلك الطاقة التي سيستمد منها المصلحون المغاربة قوتهم المعنوية ونفوذهم الاجتماعي.

الخلاصة :

يقودنا مثال طنجة إلى الاستنتاج في الأخير أن المدن الشاطئية كانت في مقدمة المدن المغربية التي خرجت عن عزلتها وتفتحت على العالم الخارجي مما أدَّى إلى اصطدامها قبل غيرها بمؤسسات وأفكار جديدة حسب النمط الأوربي . وإذا كانت هذه المؤثرات لم تؤد إلى تحول اديولوجي ، فإنها مع ذلك خلقت تناقضات اقتصادية واجتماعية وفكرية كان لا مفر من أن تؤدي إلى حدوث الصدام بين القديم والجديد وطرح اشكالية التكيف وايجاد البديل . بحيث أن التطور الفكري على ضعفه كان في هذه المدن أقوَى وأنضج مما كان عليه في المدن الأخرى . وعلى هذا فإنه لم يكن من قبيل الصدفة كما يقول الأستاذ العروي أن يكون دعاة الأفكار الجديدة في مغرب القرن 19 قد ظهروا من المراسي أو من نواحيها المباشرة كالناصري وابراهيم التادلي وأبي شعيب الدكالي وعلي زنيبر؛ كما لم يكن من قبيل الصدفة أن تكون طنجة قد لعبت دورا هاما في تحضير الأحداث التي سيعرفها المغرب في بداية القرن العشرين مع الحركة الحفيظية[24].

(24) Laroui (A.), **Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain**, Paris, 1977, p.211.

هل هنالك مصادر داخلية للاصلاح ؟

الأستاذ محمد زنيبر
جامعة محمد الخامس – الرباط

حينما يطرح موضوع الاصلاح في القرن التاسع عشر ، ينصرف الفكر إلى إحدَى وجهتين :

الأولى : الإصلاح باعتباره مرتبطا بالضغط الامبريالي ، المتصاعد الذي كانت تمارسه الدول الأروبية القوية على عدد من الأقطار المستضعفة ومن ضمنها المغرب . وقد أخذ هذا الإصلاح شكلا وهميا ، وأحيانا كاريكاتوريا لأنه جاء بايعاز من جهات أجنبية كان غرضها الحقيقي النفوذ إلى المغرب للسيطرة عليه واستعباده أي أنه ، في خاتمة المطاف ، لم يكن اصلاحا ، وإنما كان يتخذ من حاجة المغرب إلى التطور والتجديد ذريعة لتحقيق بعض أطماعه[1] . ولهذا ارتاب فيه المغاربة وواجهوه بكثير من الحذر والاستنكار .

الثاني : الاصلاح المتمثل في عدد من الاقتراحات الصادرة عن ذوي النيات الحسنة من المغاربة والتي قدم الأستاذ المنوني نماذج منها في كتابه «مظاهر يقظة المغرب الحديث» ولكنها ، كما نراها عند استعراضها ، كانت **جزئية** وسطحية لأنها تركت البنيات الأساسية كما كانت واكتفت بالإشارة إلى ترقيعات في بقع محدودة مما **هو ظاهر** ، بينما أغمضت ، في أكثر الأحيان ، عينها عن **البواطن** وفيها كان يكمن

(1) كمثال على ذلك الطريقة التي كان يدافع بها الأجانب عن حرية العقيدة في المغرب. انظر مقال الاستاذ المنوني في «مجلة كلية الاداب — جامعة محمد الخامس» ع 9 بعنوان «ملاحظات حول بعض ردود فعل المغاربة تجاه الدعوة إلى الاصلاح في القرن 19».

الداء[2] . ولا أدل على سطحيتها وتفاهتها من أنها لم يكن لها أي أثر فعال وأن مشاكل المغرب في نهاية القرن التاسع عشر تفاقمت بالنسبة لما كانت عليه في بدايته .

ويقف الباحث ، وهو يرى المشاكل التي كان المغرب يتخبط فيها ، بين الاستغراب والتساؤل : ألم يكن لدَى المغاربة وعي بأحوالهم ؟ ألم توجد آنذاك فكرة اصلاحية مغربية صميمة نابعة من ضمائرهم ومتجاوبة مع تمسكهم بحريتهم وكرامتهم ومتجهة إلى علاج الادواء التي كانوا يعانون منها ؟

ولطالما أجاب المتسائلون المتعجلون جوابا سلبيا على هذا التساؤل ، فقالوا بأن تلك الفكرة لم توجد وطووا في الحين صحفهم بكل اطمئنان ويقين دون أن يحاولوا مواصلة بحثهم وتأملهم . فأصدروا حكما اطلاقيا وشموليا بأن المغاربة كانوا مصابين بالعقم الفكري والجمود المطبق[3] .

وان انسياقنا مع حكم خطير من هذا النوع وقبول كل نتائجه يتضمن موقفا فكريا على جانب كبير من الخطورة ، إذ يعني بكل وضوح تسليمنا باليأس الكلي من قابلية الشعب المغربي آنذاك للوعي بمصيره ومواجهة مشاكله التاريخية وتسليمنا كذلك بأن هاته البلاد ، على ما وجد فيها من اتساع ومن مدن ومعاهد علمية وعلماء وأدباء ، لم يظهر فيها ولا مثقف واحد ولا جماعة في جهة من الجهات كانوا يفكرون في الاصلاح ويسعون إليه ، فهل من الممكن أن نقوم بهذا التسليم ونقنع بالجواب السهل ، جواب اليأس ؟

يخيل إليّ ، على الأقل من الناحية المنهاجية ، أن الموضوع يتطلب كثيرا من الاحتياط والتحري قبل اصدار أي حكم ، سيما إذا كان يتسم بمثل هذا التعميم والاطلاق ويتناول شعبا بكامله . وقد كان موقفي في البداية يسير مع هؤلاء المتسرعين في الأحكام والآراء ، لكن لما راجعت نفسي وتسلحت بمطالعات جديدة ، تبين لي أن ذلك اليأس الشمولي موقف غير سليم لأنه يصطدم مع الواقع ومع عدد من الأحداث التاريخية التي عاشها المغرب في القرن التاسع عشر[4] .

(2) معظم المشاريع الاصلاحية المذكورة في الكتاب كانت جزئية أو قطاعية وذات صبغة تقنية في الغالب كالجيش والمطبعة وما إلى ذلك.

(3) حكم عام نستقيه من كل الدراسات التي حاولت أن تبدي رأيا في هاته الفترة من تاريخ المغرب.

(4) سبق لي وأن نشرت منذ عدة سنوات دراسة في مجلة «دعوة الحق» بعنوان «تجديد الثقافة القومية»

لقد برهن الشعب المغربي ، بالفعل ، عن مبلغ وعيه بوضعه التاريخي في ردود الفعل الوطنية التي قام بها والتي مازالت في مسيس الحاجة لمن يلتقطها من المصادر الغميسة ، والتي أشار إلى البعض منها الأستاذ جرمان عياش في مجموعة أبحاثه التي نشرها بعنوان «دراسات عن تاريخ المغرب» . كما حللها بصورة أوسع وأدق الأستاذ محمد الاخصاصي في بحثه القيم المعنون «سياسة فرنسا بالمغرب 1930 ـ 1944» والذي مازال مخطوطا[5] .

ومن خلال تلك الأمثلة المدروسة ، نشاهد شعبا كان يعرف ما يراد له في الحال وما يبيت له في المستقبل . يكفي أن نرجع إلى شهادة عدد من الأجانب والقناصل الذين عرفوا مغرب القرن التاسع عشر ، ومن بينها ، مثلا ، شهادة نائب قنصل فرنسا بطنجة ، حين كتب في تقرير له إلى حكومته وهو يتحدث عن موقف المغاربة عند هجوم فرنسا على الجزائر سنة 1830 .

«إن سلام كل مغربي على مغربي آخر حينما يلقاه كان هو : طوبَى لمن كتبت له الشهادة ولا حرمنا الله من خاتمة كهاته !»[6] .

ويقول نفس الشاهد في مكان آخر :

«ان المغرب كله متجه بأنظاره إلى حملة الجزائر . وتتوالى الإشاعات عن مختلف الروايات كل يوم . ويتردد المغاربة بين الخوف والأمل . والضربة التي تنزل بها فرنسا هي التي سينعكس أثرها على الاحترام أو الاحتقار الذي ستحمله الحكومة المغربية للقناصل والسكان للنصارَى»[7] .

كما أن ردود الفعل التي صدرت عن المغاربة لمواجهة تعسفات الحكام أو للتعبير عن معارضتهم للسياسة الجارية أو لقرارات اتخذت في بعض القضايا تبرهن هي الأخرى عن وجود نوع من الوعي السياسي في أوساط مختلفة من الشعب[8] .

---

(5) سمح لي الأستاذ محمد الاخصاصي بالاطلاع على هذا البحث الذي رجع فيه لمجموعة من الوثائق التي لم تنشر.

(6) نفس المصدر.

(7) نفس المصدر.

(8) انظر، أيضا، بحث الأستاذ جيرمان عياش بعنوان : «Le Sentiment National dans le Maroc du XIX^e Siècle» الذي نشره في كتابه Etudes d'histoire marocaine

وهكذا فإن انحناءنا على تاريخ الوطنية المغربية وعلى التحركات السياسية التي مارسها المجتمع المغربي من قطاعات مختلفة أثناء القرن التاسع عشر، يجعلنا نخرج بهذا الاستنتاج، هو أننا بازاء شعب حيّ، مستعد للدفاع عن نفسه، غيور على حريته وشرفه، إلا أنه عُدم القادة الواعين بتطور العالم، القادرين على انجاز الخطوات الضرورية لاخراجه من الحلقات المفرغة التي كان يدور فيها. وعلى كل حال، فليس يعقل أن لا يكون في مثل هذا المجتمع مفكرون تحركهم فكرة الاصلاح في أعمق دلالتها، أو على الأقل رجال متطلعون إلى نوع من التحول هادف إلى تغيير المنكر وتحسين الأوضاع. إلا أن فكرهم -كما يتراءى لي بكل يقين- كان يقاوم ويطوّق ويسدل عليه رداء السكوت لما كان يحمل من نقد للحكام واتجاه يعتبر كدعوة للفتنة.

أضف إلى ذلك ظاهرة أخرى اتسم بها تاريخ الفكر المغربي، ألا وهي تقلبه بين أطوار من المدّ والجزر، متأثرا في ذلك بالظروف العامة. وفي بداية القرن التاسع عشر كان في طور من الجزر، بعد الازمات الكبرى التي اجتاز منها المغرب طوال القرن الثامن عشر وجعلت العلماء ورجال الفكر يشكون في أنفسهم وفي فعالية دورهم وينساقون في استسلام اليأس، هذا إذا لم نذكر النكبات التي تعرض لها البعض منهم حينما أظهروا شيئا من الشجاعة الأدبية في التعبير عن آرائهم[٥].

وفرق بين أن ننفي، بالمرّة، وجود أي وعي بضرورة الإصلاح وأن نجد الأسباب التي جعلت ذلك الوعي لا يظهر في حجمه الحقيقي وفي تعبيره الواضح. فالحالة الثانية، وهي التي كان عليها المغرب، في حاجة إلى التفات خاص من المؤرخين لأنها تفتح بابا واسعا من البحث مازال لحدّ الساعة لم يولج ولوجا كافيا.

لكن نستطيع أن نقول منذ الآن، دون الخوف من الوقوع في الخطأ، ان الوضع الذي كان يوجد فيه الفكر المغربي في تلك الآونة يشكل **حلقة** جديدة في مسلسل تاريخي طويل يتعلق بموضوع الإصلاح. فكلنا نعلم من خلال نظرة اجمالية على تاريخ المغرب أن التقلبات السياسية التي اجتاز منها والتي أطاحت بدولة وأتت

(9) مازلنا في حاجة إلى من يكتب بحثا عن تاريخ حرية الفكر في المغرب. فقد مر المجتمع العلمي بالمغرب من أطوار تتقلب بين التغاضي والتسامح والمراقبة والاضطهاد.

بأخرى كان وراءها في الغالب **مبرر إصلاحي**، سواء أكان الإصلاح **ضرورة** محسوسا بها في المجتمع أو **ايديولوجية** يبثها المتطلعون إلى الحكم. بحيث أن الإصلاح يشكل بالنسبة لتاريخ المغرب نوعا مما سماه المؤرخ الفرنسي الكبير «بروديل»: **ظاهرة طويلة الأمد**[10] أي أنها ليست من الاحداث العابرة أو الوقائع الظرفية. والحقيقة أننا لا نستطيع فهم المواقف المغربية من الإصلاح في القرن التاسع عشر إذا لم نضعها في منظور التاريخ الطويل ونرتفع بها عن مستوى الظرفية والحدثية. ولفهم ذلك حق الفهم، لابد من العودة إلى الماضي البعيد والصعود من هنالك إلى القرن التاسع عشر مع تركيز النظر في كل التطوّرات الكبرى التي اجتازت منها البلاد. والمقام لا يسمح لنا بأن نطيل فسنقتصر، إذن، على تحليل موجز يساعدنا على تلمس تلك الظاهرة في تجددها عبر تاريخ المغرب. بل إننا سنغض النظر عن الكثير من جوانبها مركزين فكرنا في مفهوم الإصلاح داخل النطاق السياسي، كل ذلك خوفا من أن يتسع الموضوع في أيدينا أكثر مما يتسع له وقتنا.

إن أهم اصلاح سياسي دخل على المغرب في تاريخه الطويل هو الذي أتى به الإسلام بعد الفتح بعقود من السنين. ولا نجد فيما بقي لنا من معلومات عن تاريخ المغرب القديم ما يدل على وجود كيانات سياسية متطورة، ماعدا تلك الكيانات التي أقامها الاستعمار الروماني والتي ظلت تحمل طابعا أجنبيا واندثرت مع أصحابها. ولو كان هنالك نظام سياسي واضح أو دولة قائمة لتحدث عنها رواة الفتح. فقد أشاروا، مثلا، إلى يوليان حاكم سبتة، ولكن يظهر أنه كان تابعا لسبتة أو بيزنطة حسب التأويلات المختلفة.

نستطيع أن نؤكد، إذن، أن المغرب إلى حد دخول الإسلام إليه لم يستطع أن يكوّن كيانا سياسيا شاملا ومركزا أي دولة قائمة بنفسها لها بعض البنيات الملحوظة في الدول المعاصرة وهكذا، فلما جاء الفتح الإسلامي، حمل معه نموذج الدولة الإسلامية الناشئة التي تربط بين الدنيا والآخرة: **الخلافة**[11]. فكانت المحاولات

---

(10) نظرية برز بها المؤرخ الفرنسي الكبير «فرناند برودبل» في كتابه «البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني» وبسطها في مقال خاص وهي ترتكز على ملاحظة الاستمرارية في الزمان والمكان وضبط بعض الثوابت.

(11) عرف المغاربة مباشرة نظام الخلافة، ابتداء من تعيين الولاة على المغرب، بل ان وفدا توجه منهم إلى دمشق بقصد التشكي لدى الخليفة.

الأولى التي نشأت مع الثورات الخارجية لتبني هذا المثال والتي نجد صورا منها في الدولة الرستمية بتاهرت والمدرارية بسجلماسة والبرغواطية بتامسنا . واكتملت الصيغة ، أخيرا ، في الدولة **الادريسية** التي قامت بالفعل لتحل خلافة علوية محل الخلافة العباسية بمساعدة المغاربة ، وطبقت ذلك النموذج على الوجه الأكمل ، فنجد **البيعة** التي هي تعاقد بين الأمير والأمة يتضمن تعهدات والتزامات بينهما بالاستناد الدائم ، طبعا ، إلى **الكتاب والسنة** ، ونجد أثرا **للشورى** في ذلك الدور الذي قام به بعض الأشياخ والزعماء عند قيام الحكم الادريسي وان كانت المصادر لا تفيض في هذا الموضوع . يأتي بعد ذلك اتخاذ **حاضرة** للدولة على غرار المدينة أو دمشق أو بغداد . فكانت **فاس** التي لا تخفي أهميتها في بنية الدولة المغربية ، على المستوى التاريخي . هكذا دخل النموذج السياسي الإسلامي إلى المغرب ، لكنه لم يجد نفس البيئة ونفس العقلية التي نشأ فيها بالمشرق الذي كان يتميز بعراقته في الحضارة واستناده إلى تجربة تاريخية غنية وثقافة متطورة . ولذلك لم يستطع أن يعطي كل ثماره في الحين ، وأن يشع الاشعاع الذي كان يرجوه له الذين أخذوا به وتبنوه . فالدولة الادريسية لم تستطع أن تكون دولة كبيرة ، خلافا لما كانت تطمح إليه . ولم يطل عمرها . ومع ذلك فالمحاولة التي أقدمت عليها لم تذهب سدى ، بل كان لها أثرها وذكراها في النفوس . فكان أن أصبحت منطلقا لظاهرة طويلة الأمد سنشاهد تجددها عبر تاريخ المغرب ألا وهي : البحث عن أحسن طريقة لتشخيص **النموذج السياسي الإسلامي** الذي يرتكز على القرآن كدستور وبيعة الأمة والتزام الأمير بتطبيق ذلك الدستور والشورى[12] .

طبعا ، ان تشخيص ذلك النموذج دخل في صراع مع الارث الاجتماعي الثقافي

---

(12) يربط عبد الله العروي هاته الدولة الناشئة في عهد الاسلام بالدولة التي كانت في عهد ما سينيسا ويوغرطا أي بعهد يرجع بنا تسعة قرون إلى الوراء. هل من الممكن أن لا يكون لهذا الفاصل الزماني الكبير أي أثر في تغيير العقليات والادراكات والمفاهيم ؟ على كل، ان مؤسسي الدولة الاسلامية بالمغرب لم يكونوا يعرفون أي شيء عن دولة ماسينيسا ويوغرطا، ولكنهم يعرفون شيئا كثيرا عن نظام الخلافة الاسلامية الذي كان معاصرا لهم ويتصرف تحت سمعهم وبصرهم. وليس من المعقول أن ينصرفوا إلى شيء لا علم لهم به ويتركوا النموذج الحي الذي يتجاوب مع عقيدتهم والطور التاريخي الجديد الذي دخلوا فيه منذ الفتح الاسلامي. (انظر «A.Laroui : Hist. du Maghreb p.95»)

السابق لعهد دخول الإسلام والمرتكز على النظام القبلي الذي نعرف بعض الشيء عنه من خلال مصادر التاريخ القديم وكذلك من خلال المصادر العربية مثل جمهرة الانساب لابن حزم والمغرب للبكري وكتاب العبر لابن خلدون. لكن التطور التاريخي الذي جاء بعد هذه البداية أبرز أن الغلبة أصبحت محققة للنموذج السياسي الإسلامي على القبلية، برغم استمرارها في الوجود وقيامها بانتفاضات دورية[13].

وهذا ما تمحص عند بروز هاته الظاهرة الطويلة الأمد في صورة جديدة على يد الدولة المرابطية التي مثلت تحولا نابعا من البادية ومن بيئة الرحل. كان الإسلام يذهب من الحاضرة إلى البادية على يد الفقهاء والدعاة والوعاظ، فإذا به يعود، الآن، من البادية الصحراوية نحو المغرب الذي انتشرت في ربوعه الحواضر، كما تدلنا على ذلك شهادة البكري المعاصرة، وارتفع مستواه الحضاري، وهو يحمل عناصر جديدة، مضافة إلى تعاليمه الأساسية. فلطالما تحدث ابن خلدون عن التقاء العصبية القبلية مع الدعوة الدينية وما ينتج عنهما من تغيير تاريخي عميق، ولنا في التاريخ الحديث شاهد على ذلك فيما حدث بالجزيرة إثر انتشار الدعوة الوهابية، ابتداء من القرن الثامن عشر.

كان صنهاجة الصحراء، أصحاب الدعوة المرابطية، هم الحاملين لذلك التغيير الجذري الذي خرج بهم من نطاق القبيلة الضيق إلى نطاق الدولة والأمة. فكان تحركهم التاريخي ينطلق من القبيلة ليتجاوزها نحو وحدة سياسية أوسع تضم قبائل وترتبط بكيان أرضي معين، أي أنه تحرك ينتقل من **الجزء** إلى **الكل** في نسق جدلي ذي حلقات. وهذا بخلاف ما يدعيه الانثولوجيون الاستعماريون الذين تدفعهم ايديولوجيتهم إلى الالحاح على القبيلة ونكران البنيات التي تتجاوزها في اتجاه وحدة **الأمة – الدولة**. وهذا ما نجده، مثلا، عند «روبرت مونتاني» في دراساته عن البربر المغاربة فيما بين الثلاثينات والأربعينات. لكن الدراسات المعاصرة أكثر وعيا بسائر المعطيات التاريخية والمجتمعية. وهكذا نجد «كليفورد كيرتز» في بحثه عن تطور

---

(13) هنا نتفق مع عبد الله العروي حين يقول:
«من المرجح أن الوحدات الاجتماعية البربرية فقدت شيئا فشيئا من تماسكها تحت التأثير المشترك للتجارة والنقد والايديولوجية الدينية». لكني أفضل هنا أن أستعمل كلمة اسلام بدل ايديولوجية، لأن العقيدة الدينية تتجاوز من حيث العمق والالتزام مستوى الايديولوجية، والا لجاز لنا أن نعتبر كلمتي دين وايديولوجية مترادفتين.

الإسلام بالمغرب وأندونيسيا ، الذي نشرته جامعة «يال» في سنة 1978 ، يقول :

إن فترة تكوين المغرب كأمة واعتناقه للإسلام كديانة قومية (فيما بين 1050 و1550 تقريبا) تمثلت في ظاهرة جديدة تبرز لنا قبائل واقعة على تخوم البلاد وهي تتوغل إلى وسطها المعروف بطاقته الزراعية وتحضرها . فتخوم البلاد أي المناطق الصعبة والمجدبة هي التي غذت ، بل وخلقت المجتمع المتقدم الذي نما في الوسط ... ان ميزة المغرب الأولى هي أن نقطة الارتكاز الحضاري في أرضه لم تكن في المدن الكبرَى ولكن وجدت – برغم ما يثيره الأمر من استغراب – عند القبائل المتحركة والمغيرة والمتحدة والمفترقة بدون انقطاع ، التي كانت تهاجم وتستغل تلك المدن فتكون عاملا لنموها» .

وفي مثل هذا الكلام تأكيد لما ذكره ابن خلدون مع إضافة فكرة القومية والكيان القومي التي لم يلتفت لها مؤرخنا الكبير ، لأنها فكرة في عصره كانت ماتزال في طور المخاض والتجربة . على أن ملاحظة «كيرتز» عامة ، وتنسحب على خمسة قرون من التاريخ ولا تميز بين بعض التحولات الجذرية التي جرت أثناءها .

كان تحرك المرابطين يدفعه منطق التاريخ نحو عدة أهداف ، نذكر منها :

1) تشكيل نواة أولى لوحدة المغرب القومية بالربط بين شمالها وجنوبها ، وبين سكانها الرحل والمستقرين لأن التجربة التاريخية السابقة برهنت أن مصلحة الجميع في ذلك ، سواء على المستوَى السياسي أو الاقتصادي .

2) تدعيم تلك الوحدة لا يتم إلا باقرار الوحدة الدينية والمذهبية ، وذلك بالرجوع إلى المذهب المالكي وتبنيه كمذهب للمغرب بارادة رسمية . وناضل المرابطون في سبيل هاته الفكرة نضالا لم يعهد عند غيرهم[13] .

3) كان لابد ، أيضا ، في نطاق إقامة هذا الكيان الكبير ، من ايجاد صورة أولى لحضارة وثقافة مغربيتين لها ميزتها وشخصيتها . وهذا يظهر ، بالخصوص ، في حرص المرابطين على جلب كبار أساتذة العربية وكتابها من الأندلس إلى بلاطهم في مراكش ، وفي اهتمامهم باقامة المنشآت المعمارية[14] .

---

(14) تشير المصادر وبالأخص الذخيرة «لابن بسام والقلائد» للفتح ابن خاقان إلى كبار الكتاب الذين عملوا في بلاط المرابطين من أمثال ابن أبي الخصال وابن القصيرة وابن وهيب وغيرهم.

لكن الدفعة التاريخية القوية التي قام بها المرابطون جاءت من أطراف المغرب ، فكان لابد من أن تقابلها دفعة تاريخية أخرى تنبع من وسطه حتّى يقع هضم التطورات السريعة التي حدثت وهي التي اندفع فيها الموحدون بدينامية كبيرة ونجحوا في توسيع أثرها . ومهما سجلنا من اختلافات بين المرابطين والموحدين على مستوَى العقيدة والمذهب والسلوك السياسي ، فإن كل ذلك يظهر تافها بالنسبة لما حصل من اتفاق غير مقصود ولكن محتوم تاريخيا بين الدولتين . فبعد الفراغ الذي نشأ في المنطقة عن غياب كل من الدولة الأموية باسبانيا والدولة الفاطمية بافريقية ، كان لابد من أن يقوم كيان سياسي جديد وقوي يعمل على **الدفاع** عن الجناح الغربي للعالم الإسلامي الذي بدأت تحوم حوله الأخطار . فالدولة الموحدية مثل الدولة المرابطية سعت :

1) إلى القيام بذلك الدفاع عن طريق تشكيل دولة كبيرة موحدة في غرب العالم الإسلامي .

2) اقرار الوحدة الدينية بالبلاد ، على أساس تصحيح العقيدة وتسبيق الأصول على الفروع .

3) مواصلة الجهود لبناء حضارة وثقافة مغربيتين صميمتين . وفي هذه المرحلة بدأت تظهر ثمار ناضجة ، وأخذ المغرب يستقل شيئا ما عن التبعية الفكرية للأندلس .

فالصراع الدموي الكبير الذي قام بين المرابطين والموحدين لا ينبغي أن يحجب عنا **التواصل** التاريخي الذي كان بينهم . فكلتا الدولتين ناضلتا جهد المستطاع من أجل بناء الكيان المغربي سياسيا وحضاريا واخراجه من دائرة الغموض إلى دائرة الوضوح وتخليصه من براثين الصراعات والانقسامات الطفيلية . لقد رسختا في الأذهان صورة عن المغرب والأمة المغربية هي التي ظلت معيارا بالنسبة لكل القادة والزعماء الذين عملوا من أجل انقاذ الوطن وجمع شتات الأمة في أوقات الشدة ، وإذا كنا ننظر اليوم إلى مغربنا ككيان طبيعي ومفهوم بديهي ، فالفضل يرجع إلى الوقت الذي كان لتينك الدولتين في التاريخ[15] .

---

(15) هذا بخلاف الجزائر التي لم تكن مضمومة الأطراف ولا محددة الكيان في تلك الآونة.

وبالجملة ، فنحن إذا نظرنا إلى هاته المرحلة الكبيرة من تاريخ البلاد التي شملت عهود الدولة المرابطية والموحدية والمرينية ، نجد أن الاصلاح الذي دخل فيها على المجتمع المغربي هدف إلى التغلب على النظام القبلي وتجاوزه إلى مفهوم **الدولة - الأمة** ، على مستوَى الايديولوجية السياسية ، من جهة ، وإلى مفهوم **الكيان الارضي** ، على مستوَى الحكم والادارة ، من جهة أخرى ، لكن تحولا من هذا النوع كان لابد من أن يجر معه تحولا حضاريا وثقافيا .

فإذا نظرنا إلى مصدر هذا الإصلاح الشامل نجده آتيا من الخارج ، ونعني به الإسلام . لكن التحولات الكبرَى لم تحدث بمجرد وقوع الفتح الإسلامي ، بل تطلب ذلك ثلاثة قرون أي المدة الضرورية ليتحول فيها الإسلام من مصدر خارجي إلى مصدر داخلي أي إلى مصدر ينسجم مع إرادة الجماعة ويعبر عن تطلعاتها ويجسم القيم الكبرَى التي تتشبث بها ، وبذلك يصبح هو القناة الفكرية التي تمر منها . وهذا التحول الذي طرأ على المصدر يعني التقاء بنيتين كانتا منفصلتين عن بعضها : البنية الفكرية الإسلامية والبنية المجتمعية المغربية التقليدية . ومن ثم أخذ تطبيق الإسلام طابعا مغربيا . كما أخذ المجتمع المغربي طابعا إسلاميا[16] .

فنتج عن ذلك أن البنية المجتمعية التقليدية القائمة على النظام القبلي أصبحت هشة وغير قابلة للاستقرار الطويل ، أي أنها بدأت تفقد جوهرها كبنية مستقلة ، اللهم إلا إذا تدعمت القبيلة عن طريق الارتباط بالدولة ، أي إذا تجاوزت نفسها إلى كيان أوسع وأعلى . وفي هاته الحالة تصبح صيغة ادارية أكثر منها كيانا جماعيا قائما بذاته . ويمكن أن نأخذ هنا بتحليل ج. جورفيتش عن أشكال الإجتماع Les formes de la sociabilité فنعتبر القبيلة كمستوَى من مستويات الاجتماع في إطار بناء عمودي ، أو كتشكيل جماعي قائم في كيان أفقي هو الذي دعاه «مارسيل ماوس» الظاهرة الإجتماعية الكلية[17] le phénomène social total

---

(16) لا أدل على هذا الالتقاء والاندماج من التزام المرابطين بتطبيق الشرع الاسلامي وارتباطهم بالخلافة العباسية وكذلك الشأن بالنسبة للموحدين الذين أسست دولتهم من البداية على فكرة الامامة والخلافة وكان الشرع الإسلامي هو مرجعهم في سلوكهم السياسي والاداري.

(17) راجع : G.Gurvitch : Vocation actuelle de a sociologie.
M.Mauss : Essai sur le don.

فالقبيلة بهذا المعنى لا تنقرض بالكلية . ولا أدل على ذلك من كون القبائل استمرت باسمائها إلى يومنا هذا ، ومازال في مستطاعنا — وقد وقع هذا بالفعل — وضع خريطة بقبائل المغرب . لكن ألم تطرأ عليها تغييرات أساسية منذ عدة قرون؟

فالتطور الذي أحدثه الإسلام منذ دخوله إلى المغرب كان لصالح تغليب المفاهيم التي أتى بها من عنده على البنيات التقليدية في المجتمع المغربي ، مفاهيم **الأمة والخلافة والدولة والشريعة** ونحن حينما نستعمل كلمة التطور ، فإنها أنسب للظاهرة التاريخية التي نحاول تحليلها ، والتي لم تأت طفرة وانما اختمرت في عدة مراحل وانتقلت من طور إلى آخر . وهاته الظاهرة هي التي استطاع مؤرخنا الكبير ابن خلدون أن يسلط عليها الأضواء في مقدمته ويستكنهها ويقدم لنا نظريات خصبة في شأنها . فالتغيير السياسي كان يرتكز على ايديولوجية إصلاحية ، تجد سندها في قوة العصبية التي لم تكن مقصودة لذاتها وانما لتحقيق أهداف وضمان قيم تقع في مستوى **الأمة** ككل[18] .

لكن الحقبة التي كانت محط دراسة ابن خلدون سيقع تجاوزها ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي . فالأزمة السياسية التي حدثت آنذاك وتفاقمت بينت أن المسلسل التقليدي لبناء الدولة المبني على العصبية كما وصفه ابن خلدون بالاستناد إلى مثال الدول الصنهاجية والمصمودية والزناتية ، لم يعد قابلا للتجدد ، برغم عدد من المحاولات التي جرت في أمكنة مختلفة . وسيطول بنا الأمر لو أردنا أن نحلل الأسباب ، وإنما نكتفي بتسجيل هذا الواقع التاريخي الذي يعرض نفسه على الأنظار بكامل الوضوح .

وقد رافق هذا التطور تغيير في العقلية والادراك السياسي ، وخلافا لما يظن ، فالمجتمع المغربي لم يبق جامدا طوال هاته القرون ، بل تحرك وأصبح له شعور جديد وادراك لقيم تمخضت عنها تجاربه التاريخية وممارسته الطويلة لسياسة الدولة . والشهادات عن ذلك كثيرة . ولذلك فنحن حينما نتصفح عددا من النصوص

---

(18) في موضوع القبيلة والقبلية وأشكالها وأطوارها، انظر :

J.Berque : Qu'est ce qu'une tribu nord-africaine ? [in hommage à Lucien Fevre Paris 1953]

P.Pascon : Le Haouz de Marrakech : La fin du tribalisme pp.145-259.

المغربية التي كتبت فيما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر، نجد فيها أصداء للتطور الفكري الذي حدث في المجتمع، بوجه عام، وللتصورات الجديدة التي باتت تخامر عقول العلماء والأدباء والمفكرين، بوجه خاص، وبدون أن ندخل في دراسة استقصائية، نقتصر على تسجيل بعض الملاحظات[19].

فالخطاب الإصلاحي، بمعناه الواسع، لمن كان يوجه في هاته الحقبة الجديدة؟ لا ننس أن الظرف كان ظرف أزمة وخطر بالنسبة للمغرب، فنلاحظ أن العلماء والأدباء الذين دفعتهم الغيرة إلى الثورة على الواقع والدعوة إلى الإصلاح، إنما كانوا يتجهون إلى الأمة. فهي مخاطبهم الطبيعي. وأحسن مثال نقدمه في هذا الصدد رسالة ألفت في موضوع الجهاد في آخر القرن الخامس عشر الميلادي.

صاحب الرسالة هو محمد بن يجبش التازي (ت 920 / 15 — 1514) يشتمل نصها على قسم منثور وآخر منظوم. تختتم بالدعاء للسلطان، الذي قد يكون هو محمد الشيخ الوطاسي (1471 — 1504) أول سلاطين الدولة الوطاسية. لكن الذي يثير الانتباه هو أن الرسالة لا تزيد على الدعاء التقليدي أي شيء آخر، ولا تنتظر منه أي عمل في سبيل معالجة قضايا المسلمين. وهذا ان دل على شيء، فإنما يدل على يأس المغاربة آنذاك من حكامهم على إثر المآسي التي عاشوها والتي كان أفظعها سقوط غرناطة ونهاية الدولة الإسلامية بالأندلس. وبالجملة، فتحليل النص يدل:

ا — على مدَى الأزمة ومبلغ اليأس حتَّى لم يبق عالم يرَى فائدة في الاتجاه بالخطاب إلى المسؤولين شرعيا عن «حماية البيضة» حسب الإصلاح التقليدي الوارد في البيعات.

ب — أن المخاطب الذي يمكن أن يعتمد عليه هم عامة المغاربة المؤمنين.

ج — أن المفهوم القبلي أو الإقليمي غائب كلية عن ذلك الخطاب.

فابن يجبش يخاطب الجمهور في رسالته بعبارة كهاته:

---

(19) عرض محمد حجي لجملة من ذلك في كتابه «الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين».

«واجتهدوا في جمع كلمتكم ينجح رأيكم تظفروا إن شاء الله بطلبتكم . أما سمعتم قول مولانا جل وعلا ، وهو أصدق القائلين : «فاتقوا الله ، وأصلحوا ذات البين بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين» وقال عز وجل : «ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم» ، إنما المؤمنون اخوة فأصلحوا بين أخويكم»[20] .

في هذا الخطاب ، كما نرَى ، **الحاح على الوحدة** ، وعلى نبذ الخلاف بين المؤمنين أي ارتكاز على مفهوم **الأمة** كما حددها القرآن . **فهو** يبرهن على أن العلماء والصوفية أصبحوا يرون أمامهم مخاطبا يتجاوز الكيانات القبلية والإقليمية الصغيرة . ومثال ابن يجبش ذو دلالة لأنه لم يكن من أبناء المدن الكبيرة مثل فاس ، بل هو ينتمي إلى إقليم يطغَى عليه المجتمع البدوي ومع ذلك فاتجاهه واضح إلى مفهوم الأمة .

وهاته المعاني تبرز لنا بصورة أوضح حينما نتجه إلى شعره ، **فهو** الذي يقول في قصيدته :

أيا معشر الاخوان ياخيرة الورَى
أيا أمة الهادي العظيم المزية
أما فيكم يامعشر الخلق رأفة
فاخوانكم ضاقت بهم كل حيلة
وهم عندهم في ذلة وإهانة
وكرب وتعذيب وخوف ونقمة
فما حال من أضحَى أسيرا مكبلا
حقيرا، فقيرا في هوان وشقوة
فبالامس كانوا كالملوك بأرضهم
وقد أصبحوا مثل العبيد الأذلة

ثم يستصرخ المغاربة قائلا :

---

(20) ابن يجبش التازي : كتاب الجهاد ص 139. وهو الكتاب الذي نشره أبو بكر البوخصيبي ضمن دراسة بعنوان «أضواء على ابن يجبش التازي» دار الثقافة. الدارالبيضاء 1972.

فكم ذا التعامي والتغافل عنهم
وقد قنطوا مما بهم من مشقة
قد استصرخوكم واستغاثوا بجاهكم
وقد قدموا في العزم أزكَى وسيلة[21]

الموضوع ، كما نرَى ، يتعلق بنصرة المسلمين الذين وقعوا تحت احتلال النصارَى ، في هاته الفترة التي استفحل فيها هجوم البرتغال واسبانيا على الشواطئ المغربية وتمكنا من الاستيلاء على بعض المدن والجيوب في السواحل ، وظهر عجز الدولة المغربية عن رد المعتدين على أعقابهم . ولعل هناك من يعترض فيقول : ولكن الخطاب موجه إلى عامة المسلمين ، بدون تخصيص . والجواب أن الصفة القومية لم تكن تبرز آنذاك في الكلام كما هو الشأن اليوم . ولكن هذا لا يعني أنها لم تكن موجودة . فابن يجبش حينما يوجه خطابه إلى المسلمين يقصد ضمنيا وبإدراك حدسي «المسلمين المغاربة» وهو ما يؤكده في أبيات تالية :

أيا أولياء النصر يا آل غربنا
بكم تضرب الأمثال في كل بلدة
وأنتم هم الشجعان في شدة الوغَى
وانتم هم الأبطال عند الحقيقة
فكيف يضيع المستجير بجاهكم
وأنتم ملاذ الخائف المتشـــــبت[22]

تحليل هذا النص وغيره يبين أن مفاهيم أخرى بدأت تطغَى على تفكير الناس وعلى كتابتهم في تلك الآونة وأن الفكر الإصلاحي تأثر بالأحداث فبدأ يتمخض عن خطاب جديد كان له دور في تركيزها . أجل ، لقد برزت فكرة الإصلاح لتعلن ، مرة أخرى ، وسط الأزمات ، أن عهدا من التاريخ قد انتهَى ، وهو العهد الذي كان يسعَى لتحقيق النموذج السياسي الإسلامي ، لكن مع دعمه بقوة العصبية حسب النمط الخلدوني . فأمام الهجوم الايبيري على الشواطئ المغربية ، وأمام الحصار

(21) نفس المصدر، ص 147.

(22) نفس المصدر.

الاقتصادي الذي تعرضت له البلاد ، تبين أن آخر دولة قائمة على العصبية وهي دولة بني وطاس ، كانت دون مستوَى الاحداث بكثير ، لأن قبليتها بالضبط كانت هي التي تعوقها عن جمع كلمة المغاربة . وهكذا أبرز التطور التاريخي في بداية العصر الحديث سلبية العصبية التي طالما أطنب في شأنها ابن خلدون .

نلاحظ ، مرّة أخرى ، أن الاتجاه الذي غلب على تطور المغرب منذ دخول الإسلام إليه كان يسير عكس القبلية وكل مظاهر **الانقسامية** داخل المجتمع ، وفي هاته المرّة بالذات وقعت إدانة القبلية والعصبية ، بصورة نهائية ، بينما احتفظ بالنموذج السياسي الإسلامي على أساس أنه هو **الحل الوحيد** الذي لا محيد عنه ، ويبقَى بعد قبوله مشكل أساسي هو إيجاد الصيغة التي تحقق هذا الهدف ، وفي نفس الوقت تكون مناسبة للظروف الدقيقة التي كان يجتاز منها المغرب . وظهرت تلك الصيغة بعد طول تفكير وأخذ ورد بين القوَى السياسية القائمة في ذلك الوقت ورجال العلم ورجال الحلّ والعقد ، وانبثق ذلك الجهد عن تصور جديد للدولة يجعل منها **حكما** يقف في الوسط بين سائر المغاربة (أو المسلمين باصطلاح ذلك الوقت) دون انحياز لأية جهة . وهذا تصور يتنافَى بتاتا مع القبلية والعصبية ، ويتقارب من بعض الوجوه مع التصور العصري للدولة . فالدولة كانت ، في عرف ابن خلدون ، هي **الوازع** المفتقر لقوة العصبية ، أما الآن فقد تمثلت في ذهن المعاصرين في صورة الحكم الذي يرتكز إلى شرع وقوانين ، قبل كل شيء .

وتبلورت الفكرة فيما دعاه المؤرخون **الشرافة** أو **الشرفية** le Chérifisme . فالشريف ، حسب العرف الإسلامي بوجه عام والتقاليد المغربية بوجه خاص ، له حرمة كبيرة في المجتمع كانت تجعل منه مقصدا لكثير من الناس من أجل حل مشاكلهم وانهاء نزاعاتهم بصورة حبية . وتعود المغاربة أن يروا في الشريف أحسن من يؤدي مثل هذا الدور . فكان طبيعيا ، حينما استفحلت الأزمة الداخلية بالمغرب واستعصت تسويتها ، أن يتجهوا بأنظارهم إلى الاشراف[23] .

كانت البلاد تتخبط ، فعلا ، في الفوضَى والتمزق منذ أواسط القرن الخامس

---

(23) M.Bellaire : Le chérifisme, Hesperis, 1921, p.148.

عشر ، فكانت ، إذن ، في أمس الحاجة إلى حكم من هذا النوع أي إلى **شريف** يستطيع أن يعيد للبلاد وحدتها وأن يكون قادرا على حمل الناس على الجهاد لتحرير جهاتها المحتلة . فكان هذا هو الداعي لقيام **الدولة السعدية** التي لم تخرج للوجود اعتباطا ، وإنما أتت بها ضرورة تاريخية . وفي هذا الصدد ، يقول صاحب مرآة المحاسن وهو يتحدث عن محمد القائم مؤسس الدولة السعدية .

«انما كان نهوضه بإشارة من الصالحين ، وإذن من العلماء العاملين . وكفَى ذلك شاهدا على نسبه الشريف عندهم . وإلا لما خصوه بالإمامة العظمَى التي لا يتمطق حرمتها إلا شريف النسب ، قرشي المحتد»[24] .

ليس من موضوعي أن أطيل في تحليل فكرة الشرافة التي تستحق بحثا قائما بذاته . وقد أفاضت في شأنها المصادر والدراسات الحديثة . وإنما اكتفي هنا بتسجيلها كظاهرة تاريخية لم تأت اعتباطا بل تدخل في مسلسل من التطور التاريخي وشكلت بداية عهد في تاريخ المغرب . ونستطيع أن نقول أن الدولة المغربية الناشئة عن هاته التقلبات حاولت أن تكون أكثر قربا من النموذج السياسي الإسلامي ، على الأقل من بعض الجوانب الظاهرية ، إذ أصبحت تجتهد أكثر فأكثر من أجل أن تكون شبيهة بالخلافة أو الإمامة العظمَى ، كما ورد في النص السابق . وليس من قبيل الصدف أن يثار موضوع الإمامة عند بعض المؤلفين المعاصرين[25] . وهنالك سبب ظرفي كان له تأثير كبير في السير نحو هذا الاتجاه . وهو أن العثمانيين حولوا دولتهم إلى خلافة ، فأثاروا بذلك رد فعل الدولة السعدية الناشئة التي كانت في صراع معهم .

لكن هذا الحل المستند إلى مقياس الشرافة كان مقيدا في نظر مؤسسيه ، أي شيوخ الزوايا ، بالأساس ، ببعض المبادئ الدستورية ، الراجعة إلى تصور الخلافة في

---

(24) الوافراني : نزهة الحادي، ص 12.

(25) من ذلك :

— حقوق السلطان والرعية لمحمد اليسيتني

— نصح ملوك المسلمين لاحمد بن القاضي

— كتاب السياسة : المنسوب للسلطان المنصور الذهبي.

صورتها الأولى كما كانت في عهد الخلفاء الراشدين أي أنها كانت مقيدة بالبيعة والشورَى والالتزام بتطبيق الأحكام الشرعية . ومن المعلوم أن **الجزولية** كتيار صوفي وكزاوية مناضلة كان لها دور كبير في خلق وعي سياسي جديد بالمغرب وفي توجيه المغاربة نحو حل الشرافة . لكن يظهر أن شيوخ الطريقة الجزولية ، حينما وقع اختيارهم على الأسرة السعدية لم يكونوا يقصدون إقامة **ملك استبدادي** ، بل كانوا يسعون إلى إقامة دولة يكون فيها للعلماء ورجال الصوفية دور في الرأي والتقرير والتدبير ، ولا أدل على ذلك من الخلاف الذي سرعان ما نشب بينهم وبين السعديين ، كما يشير إلى ذلك اليفرني ، نقلا عن مرآة المحاسن :

«إن السلطان أبا عبد الله محمد الشيخ ، ماهد دولة الشرفاء كان يتوهم من مشايخ الفقراء ويخاف منهم لدخولهم الملك من بابهم»[26] .

وهو ما يظهر بوضوح من خلال تعرض نفس المصدر لبيعة «فقهاء المصامدة وشيوخ القبائل» عند اجتماعهم بالقائم في تيدسي . لكن اتفاقه معهم لم يدم طويلا إذ «وقع بينه وبين بعض الرؤساء هنالك منافرة أدت إلى ارتحاله عن تيدسي»[27] .

ان ما حدث من تطور في الدولة السعدية كان فيه ، بالطبع ، انحراف صريح عن الفكرة الإصلاحية التي قامت بسببها واتجاه إلى إقامة ملك عائلي ليس له إلتزام ازاء الأمة ولا تقيد بأي شكل من أشكال الشورَى . وهذا هو الذي كان سببا في هشاشتها وعدم استقرارها ، وهو الذي أدَّى بها إلى التدهور السريع . ذلك أنها فقدت السند الدائم والمنظم الذي كان من الممكن أن تحصل عليه لو أخذت بتلك المبادئ المسطرة في النموذج السياسي الإسلامي الذي تعاهد على التشبث به وتطبيقه رجال الحل والعقد في ذلك الزمان من فقهاء وصلحاء وصوفية[28] .

وعلى كل ، فإن استعراض تاريخ السعديين يقدم لنا صورة واضحة عن الإصلاح كما كان يتصوره رجال الزوايا والعلماء في القرن السادس عشر والقرن

---

(26) انظر، أيضا، ما يذكره الاستقصا 26/5.

(27) نزهة الحادي ص 16.

(28) من حسن حظ المؤرخ أن لديه مرجعا صادرا عن معارض للدولة وفيه انتقادات وتلميحات مفيدة ونعني به «تاريخ الدولة السعدية» لمؤلف مجهول.

السابع عشر. ولدينا عدة نصوص تشير إلى ذلك ، والدعوة للإصلاح غالبا ما تقترن بالشعور بالأزمة. ولا أدل على تغلغل ذلك الشعور في الأوساط الشعبية من بعض رباعيات عبد الرحمن المجذوب المنظومة باللغة الدارجة فهو يصور ، مثلا ، الأزمة السياسية في هذين البيتين :

تخلطت ولا بغات تصفى ولعب خزها فوق ماها
رياس على غير مرتبة هما سبب خلاها

ويقول معرضا بما يستهدف له أحرار الفكر من تعسف واضطهاد :

نوصيك ياواكل الراس في البير ارم عظامه
اضحك والعب مع الناس فلك متن له لجامه

ويصور حال المغرب في هذين البيتين أيضا :

الغرب مريض وبوذني سمعت نذيره
والله ما يتمنوا المغاربة غير اللي كان شمرير على شمريره

ويقول :

الغرب خالي يصفر مكناس حد العمارة
فاس ما يندخل لو كان يدورو به اجناس النصارى[29]

أبيات في غنى عن كل شرح وتعليق : إنها تصور التشاؤم الذي كان مسيطرا على النفوس في القرن السادس عشر. ولهذا فإن المجذوب سينصرف باهتمامه إلى الحياة الفردية والزهد في الدنيا وحكمة القناعة. لكن هذا لم يكن هو الموقف الذي أخذ به عدد من علماء ذلك الوقت الذي كانوا يشعرون بأن عليهم مسؤولية ازاء الأمة ، ولذا فإنهم تشمروا للعمل بمبدأ **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** ، الذي أصبح هو الأرضية التي تنطلق منها كل فكرة إصلاحية[30].

---

(29) J.Scelles. Millie et Boukhali Khelifa : Les quatrains de Mejdoub le sarcastique G.P Maisouneuve et Larose.

(30) عقد محمد حجي في كتابه «الحركة الفكرية...» فصلا عن «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» في عهد السعديين ص 217 — 246.

فمن بين النصوص التي تبين الروح التي كان يتصور بها علماء ذلك الوقت تنظيم الحكم في إطار الشرعية تلك المراسلة المهمة التي دارت بينهم وبين المتوكل السعدي إثر اقدامه على التنازل عن جزء من شواطئ المغرب للبرتغال، بدعوى استرجاع حقه في الملك. فهم يلحون فيها على عدد من النقط مثل :

— الرجوع إلى ما جرى في عهد الخلفاء الأولين.

— الخضوع لاجماع العلماء، إذ ورد في رسالتهم :

«واقرار أهل العصر الواحد على مسألة من المسائل واتفاقهم عليها يقوم مقام الاجماع الذي هو حجة الله في أرضه»[31].

وهذا يعني أن سلطة التشريع والتقرير تبقى مرهونة باتفاق جماعة العلماء وأهل «الحل والعقد» في كل عصر. وهو تصور يقترب بنا، نوعا ما، نحو مفاهيم الديموقراطية الحديثة، وإن كان نابعا من أصول إسلامية صميمة.

— **أهمية العامة** أو **الشعب** بالنسبة لمسؤولية الحاكم إذ تستشهد الرسالة ببعض الأحاديث مثل :

«ألا ولا غادر أعظم غدرا من أمير عامة». وهو الحديث الذي يفسره القاضي عياض بقوله : «يعني لم يحطهم ولم ينصح لهم ولم يف بالعقد الذي تقلد من أمرهم».

ومن بين الأمثلة التي يمكن أن نوردها على ذلك المراسلة التي دارت بين يحيى بن عبد المنعم الحاحي والسلطان زيدان السعدي. فالحاحي، كما يعرف به التمنارتي في «الفوائد الجمة»، «قام لجمع الكلمة والنظر في مصالح الأمة، فاستمر به علاج ذلك إلى أن توفي ...» وفي إحدى رسائله إلى زيدان يؤكد له أنه لا يكتب له إلا عملا بالحديث الذي يقول : «الدين النصيحة لله ولرسوله ولكتابه ولخاصة المسلمين وعامتهم»[32]. وهذا الموقف يدخل في إطار الشعور الذي أصبح يخامر عددا من علماء ذلك الوقت ومتصوفته، كما رأينا في المثال السابق، من كون السلطان لابد

---

(31) انظر الرسالة كاملة في «نزهة الحادي» ص 65 — 73.

(32) الرسالة واردة في نزهة الحادي 211 — 215 واثرها جواب السلطان زيدان.

وأن يكون في تصرفاته مراعيا لاحكام الشريعة. ولابد وأن يأخذ برأي العلماء ويستمع لنصائحهم. وهذا ما يستشهد عليه الحاحي في رسالته بجملة من الآيات والأحاديث.

وعلى هذا النهج سار عدد من العلماء في بداية الدولة العلوية نذكر من بينهم الحسن اليوسي والقاضي بردلة ومحمد بن عبد القادر الفاسي. ويتميز اليوسي بصراحته الكبيرة في رسائله للسلطان المولى اسماعيل : ويذكرنا بالحاحي. ورسائله معروفة لا تحتاج إلى تنويه خاص. لكن العلماء الآخرين، وإن كانوا أقل جرأة، لم يترددوا في التعبير عن شعورهم بأسلوب الإشارة والتلميح. وأذكر من بين تلك المراسلات كتابا وجهه أحد الفقهاء الكبار في وقته قاضي فاس العربي بردلة إلى المولى اسماعيل في قضية عبيد البخاري وما أدت إليه من استرقاق الأحرار مما أثار فتنة كبيرة في وقتها تحدث عنها المؤرخون. وقد صدر الكتاب بفقرات يحدد فيها واجب العلماء إزاء السلطان ومنها نقتطف هاته الجملة :

«ومن آكد النصائح وأهمها وأكملها مصلحة وحكمة وأعمها النصح لائمة المسلمين المقلدين بكافة أمور الأمة وأعباء الدين وذكر الأحكام الشرعية لهم وبيانها. وقد أفصحت النصوص من الكتاب والسنة بوجوب بيان الأحكام وبالوعيد على كتمها من الأنام...»[33].

مما تقدم، يتبين لنا أن هنالك **مصادر داخلية** للإصلاح برزت مع دخول الإسلام إلى المغرب وتركزت على مبادئه باستمرار متطورة مع مبلغ استيعاب المجتمع لتلك المبادئ، وابتداء من القرن 16 الميلادي، بدأت تلك المصادر تدخل في **طور النضج** والاستكمال، فأصبحت مرجعا لعدد من العلماء والصوفية الذين قصدوا للاصلاح نظريا وعمليا أو الذين اكتفوا بالكتابة في شأنه.

وأول هاته المصادر هو النموذج السياسي الإسلامي كما تحدثت عنه كتب السنة الذي يمنح في آن واحد **سلطات** فعلية للإمام **وضمانات** للأمة محددة في التزامات عقد **البيعة** ومضبوطة في الأخذ بنظام **الشورى**.

---

(33) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط.

وثاني هاته المصادر هي التجربة التاريخية المغربية التي وضعت لمبدأ **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** منزلة خاصة فطوقت العلماء بمسؤولية في هذا الصدد، مما جعلهم يطمحون إلى أن يجعلوا من السلطان الأداة المنفذة لما **أجمعوا** عليه من آراء استنادا إلى الشرع. فالاصلاح السياسي يكمن في **التوازن** بين السلطان وهيئة العلماء في مزاولة السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية[34]. وقد ظل هذا المطمح، بالطبع، أمنية ولم يبرز إلى الوجود، لأن الملوك لم يشاءوا أن يقتسموا سلطاتهم مع العلماء وحاولوا دائما أن يجعلوهم تابعين لهم. ولكن هذا لا يمنع في شيء أن فكرة الإصلاح على هذا النمط تبلورت مع هاته التطورات وظلت تغذي الفكر النظري، على الأقل.

وقد يطرح هنا سؤال: لماذا لم يظهر هذا البرنامج الإصلاحي بأشده في القرن التاسع عشر، يوم بات المغرب في حاجة إلى اسعاف وانقاذ؟

كانت هنالك عوامل وأسباب، نذكر منها، على الخصوص:

1 — **المحنة** الكبيرة التي اجتاز منها المغرب في النصف الأول من القرن الثامن عشر، وبالأخص اثر وفاة المولى اسماعيل، وما ترتب عنها من فوضى وغياب السلطة وأزمة سياسية استعصى حلها، مما خلق جوا من الخوف العام، فتغير منظور الطبقة العليا في المجتمع وتغيرت مطالبها وفي ضمنها العلماء والأشراف والأعيان في المدن، فخفت صوت النقد والاعتراض والمطالبة بالإصلاح. وأصبح الشغل الشاغل لهم هو الحصول على السلطة القادرة على ابعاد شبح الفتنة والحرب المدنية وإعادة الأمن إلى البلاد والطمأنينة إلى النفوس. وهكذا آثر عدد كبير من العلماء في المدن تأييد الحكم، بغض النظر عن كل اعتبار، وهم في ذلك يظلون أوفياء لتقاليد رجال السنة منذ الصدر الأول من الإسلام، الذين يفضلون وحدة الأمة ولو في ظل حاكم جائر على تشتتها من أجل احقاق الحق[35].

---

(34) انظر كيف يحدد اليوسي دور العلماء بالنسبة للسلطان في «الرسالة الكبرى إلى المولى اسماعيل» في «رسائل أبي علي» تحقيق فاطمة خليل القبلي، دار الثقافة، الدارالبيضاء ص 130 — 234 وهو الرأي الذي يردده عبد الرحمن بن زيدان بعد ثلاثة قرون في كتاب «الاتحاف» انظر الجزء 4 ص 472.

(35) كل المصادر التاريخية أعطت تفاصيل عن الأزمة. ومن الدراسات الأخيرة التي عرضت لها: مقدمة تحقيق كتاب التقاط الدرر لهاشم العلوي القاسمي. دار الافاق الجديدة، بيروت.

2 — لا ننس أن علماء المدن دخلوا في صراع مع السلطان في عدد من القضايا، وبالخصوص في قضية عبيد البخارى، إذ أبدوا فيها تحفظات واعتراضات، فاستهدفوا لنقمة السلطان، وذهب البعض ضحية مواقفه، وانتهى بذلك جو الحوار الصريح والحرية في القول الذي رأينا عنه بعض الشهادات الناطقة في القرنين السالفين. واختار جل العلماء موقف التقية وجنحوا إلى السلامة[36].

3 — لم تكن هنالك دواع لنشوء تنافر بين السلطان والعلماء. ولكن يظهر أن الأوضاع في المغرب كانت تدور في حلقة مفرغة. فالدولة كانت في أواسط القرن الثامن عشر محتاجة إلى ترميم بنيانها وتدعيم سلطتها حتّى يؤمن الجميع بوجودها. وقد بينت التجربة على أنها معرضة باستمرار لنشوب الفتن، بحيث بات كل تساهل وكل ترخيص يجر عليها مشاكل. فكان من الطبيعي أن تحاول أسلوب الصرامة، وأن تتصدى لكل الاعتراضات ولو تسترت وراء الشرع. فالحرية تفتح الطريق للفوضى مما يخلق الحاجة إلى السلطة القوية. تلك هي الحلقة المفرغة التي كان يدور فيها المغرب آنذاك، لأنه كان عاريا من كل قانون دستوري. ولهذا كانت فكرة الإصلاح تطفو وترسب تبعا لطبيعة المرحلة التي يجتاز منها المجتمع[37].

ومن جملة المؤسسات التي كانت تتمتع بحرية كبيرة **الزوايا** التي كان السلطان مضطرا لمدارتها لما كانت تحظَى به من نفوذ معنوي في الأقاليم ولما تحظَى به من سند وأتباع في أوساط الشعب. لكن المخزن في القرن الثامن عشر أظهر عزمه على الحدّ من نفوذها وحريتها ودخل معها في صراع طويل. وكان في حاجة كبيرة إلى مساندة العلماء في خطته.

---

(36) هنالك رسالة توبيخ وجهها المولى اسماعيل إلى قاضي فاس وعلمائها سنة 1108هـ/1695 — 96 (استقصا 88/7) وفي سنة 1120، ألزم الرئيس عبد الله الروسي فقهاء فاس بأن يكتبوا على ديوان العبيد. وفي هذه المناسبة اعتقل الشيخ عبد السلام جسوس الذي قتل سنة 1121.

(37) وهذا ما يفسر لنا السياسة الدينية التي اختارها السلطان محمد بن عبد الله والمتمثلة في الارتكاز على العلماء والسير مع تيار السلفية الطرقية. فنراه مثلا، يستفتي العلماء في الضرائب ويحبس الكتب الاسماعيلية على مساجد المغرب ويحيط نفسه بدائرة منتخبة من علماء الوقت، ويصدر تعليمات دقيقة عن التعليم ومواده وكتبه. ومن أطرف ما يمكن ايراده في هذا الباب تلك المراسلة التي دارت بينه وبين الشيخ التاودي بن سودة والتي أوردها محمد داود في «تاريخ تطوان» ج 31/3.

كل هاته المعطيات عملت على ابراز شخصية السلطان محمد بن عبد الله في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وحسن تأنيه لمعالجة الأزمة العويصة التي كان يتخبط فيها المغرب جعلته يفوز بشعبية كبيرة. كما يفسر لنا المساندة المطلقة التي حصل عليها من لدن عدد كبير من العلماء وعلى رأسهم الشيخ التاودي بن سودة. لقد رسبت فكرة الإصلاح آنذاك لسببين: أولهما بروز محمد بن عبد الله نفسه ببرنامج إصلاحي وتنظيمي يتناول عددا من القضايا المهمة في المجتمع. وهاته ظاهرة تكاد تكون جديدة في تاريخ المغرب. وثانيهما تخوف العديد من العلماء من رجوع الفوضى والفتنة. فالظرف كان يدعو إلى تضامنهم مع السلطان لدعم الدولة التي أوشكت أن تنهار في خضم الحرب المدنية، ولأن السلطان أظهر نية في القيام بالإصلاح، كما ذكرنا.

كل هذا جعل الاتجاه الإصلاحي التقليدي، الذي واكب تاريخ المغرب وشكل **ظاهرة طويلة** الأمد، يعرف بعض التعثر والفتور. ومع ذلك، فلم تكن تلك الظاهرة غائبة بالمرة. صحيح أننا إذا نظرنا إلى قائمة العلماء والصوفية الذين عاشوا بين أواخر القرن 18 وبداية 19، نجد أكثرهم من **المحافظين** ومن حماة التراث أمثال محمد بن عبد السلام بناني، وعبد المجيد الزبادي، ومحمد بن الطيب الشرقي، ومحمد بن قاسم جسوس، وادريس العراقي، وأحمد الغربي الرباطي، والتاودي بن سودة، ومحمد بن عبد السلام الفاسي ومحمد الحضيكي الخ...

لكن، لا ننس أنه حتى في هذا العصر وجد رجال كانت لهم مواقف، وكان لهم نفوذهم في المجتمع، نفوذ اكتسبوه لا عن طريق السلطة، وإنما صنعوه لأنفسهم بأنفسهم، بفضل صدقهم في القول والعمل وتجاوبهم مع الناس في شعورهم ومشاركتهم لهم في همومهم ومشاكلهم. وأذكر من بينهم أحمد بن محمد الورزازي، الذي كان صريحا أثناء لقائه مع السلطان محمد بن عبد الله، وأحمد بن محمد الصقلي ومحمد بن الحسن الجنوي وأحمد بن العباس السوسي وابن عزوز المراكشي وابن عجيبة التطواني ومحمد العربي الدرقاوي الخ... انها فئة تتميز بتجردها وابتعادها عن الطمع في المنصب والجاه وتحصر جهدها وتفكيرها الإصلاحي في البحث عن النموذج الإسلامي الأصيل لتقويم الانحرافات التي طرأت

على الحكام والمحكومين وعلى المجتمع ككل بسائر بنياته[38].

ولابد من الإشارة إلى مواقف بعض الزوايا التي تدعوا إلى التأمل، لما كانت تبديه من اعتراضات وانتقادات على حكام الوقت. ولذلك نجد، مثلا، السلطان محمد بن عبد الله ينفي شيخ الزاوية الشرقاوية محمد العربي بن المعطي من زاويته بأبي الجعد إلى مراكش. وكذلك فعل به المولى سليمان حين أمر بنفيه إلى فاس، ثم أعاده بعد ذلك إلى زاويته وتتجنب المصادر المتداولة مثل «الاستقصا» للناصري و«الإعلام» لابن العباس تقديم الإيضاحات الضرورية. فإذا قرأنا الاستقصا، مثلا، نجده يقول بأن سيدي محمد بن عبد الله نقم على الشيخ العربي بن المعطي «ما ينقمه الأمير على المأمور، والانسان غير معصوم والمخلوق ناقص إلا من أكمله الله»[39]. فنفهم من هذا الكلام أن الشيخ كان يمارس نوعا من المعارضة على الطريقة الصوفية. وكذلك الشأن بالنسبة للزاوية الشرادية التي أسسها «الشيخ أبو العباس الشرادي من أهل الصلاح ومن أصحاب الشيخ سيدي أحمد بن ناصر الدرعي». وقد تعرضت لنكبة شنيعة في عهد المولى عبد الرحمن[40].

والذي نحتفظ به من كل هاته الأحداث والأمثلة هو استمرار الفكرة الإصلاحية التقليدية على يد طائفة من العلماء وبعض الزوايا. صحيح أن صوت الدعوة للاصلاح عرف بعض الخفوت، نظرا لأسباب طارئة ألمعنا إليها فيما قبل، لكنه لم ينقطع، ولم يمت، بالمرّة. وإنما يجب على الباحثين أن يسلطوا عليه الأضواء وأن يستكشفوا نصوصه ويتعرفوا إلى رجاله. فلم ياترى، لوحظ غيابه بصورة خاصة في القرن التاسع عشر؟

---

(38) أعلام يمكن مراجعتها في كتب التراجم، وبخاصة :
— م.داود : تاريخ تطوان
— عبد الحي الكتاني : فهرس الفهارس
— العباس بن ابراهيم : الاعلام
— ع.كنون : النبوغ المغربي

(39) العباس بن ابراهيم : الاعلام، الجزء السادس، المطبعة الملكية، ص 182.
الناصري : الاستقصا 59/8.

(40) العباس بن ابراهيم : الاعلام 378/2.
الاستقصا ج 160/8 — 17/9 — 21.

لقد طرأت على المغرب في هذا القرن أحداث وتطورات من نوع جديد لا عهد له بها. وكانت ناشئة عن بداية الغزو الاستعماري للمنطقة واضطرار المغرب للاحتكاك بالدول الأروبية الاستعمارية وفتح أبوابه للتعامل معها. وتبين للعديد من العلماء والمفكرين المغاربة آنذاك أن الخطاب الإصلاحي التقليدي لم يعد كافيا لمواجهة الطوارئ المليئة بالاخطار. فالقضية لا تنحصر في نقاش فكري بين مسلمين وغير مسلمين. ولكنها قضية حضارة مادية أتت بقصد الغزو ولابد من مواجهتها بما يناسبها، ويتكافأ معها. وهنا طرحت عليهم مشكلة كبيرة وجديدة، لم يكن من السهل اقتراح حلّ لها. ويكفي أن نورد هنا كدليل على ما نقول ما ذكره المؤرخ الناصري، الذي عاش في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو يعلق على الوضع الجديد الذي أصبح يعيش فيه المغرب، إذ يقول:

«واعلم أن أحوال هذا الجيل الذي نحن فيه قد باينت أحوال الجيل الذي قبله غاية التباين، وانعكست فيه عوائد الناس غاية الانعكاس، وانقلبت أطوار أهل التجارة وغيرها من الحرف في جميع متصرفاتهم لا في سككهم ولا في أسعارهم ولا في سائر نفقاتهم بحيث ضاقت وجوه الأسباب على الناس وصعبت عليهم سبل الرزق والمعاش حتّى لو نظرنا في حال الجيل الذي قبلنا وحال جيلنا الذي نحن فيه وقايسنا بينهما لوجدناهما كالمتضادين. والسبب الأعظم في ذلك ملابسة الفرنج وغيرهم من أهل أروبا للناس وكثرة مخالطتهم لهم وانتشارهم في الآفاق الإسلامية. فغلبت أحوالهم وعوائدهم على عوائد الجيل وجذبته إليها جذبة قوية»[41].

نص يبين لنا حيرة المثقفين المغاربة آنذاك تجاه التطورات الجديدة التي دخل فيها المغرب والتي لم تعد تتحكم فيها المقاييس التي تعودوا عليها والتي كانت لا تنطبق إلا على مجتمع إسلامي صرف. فهم أنفسهم بحكم تكوينهم وتصوراتهم لم يكونوا مهيئين لتقديم نظرية عن الإصلاح. وهذا العجز يعلنه مؤرخنا الناصري بكل صراحة، إذ يقول:

«واعلم أيضا أن أمر هؤلاء الفرنج في هذه السنين قد علا علوا منكرا وظهر ظهورا لا كفاء له، وأسرعت أحواله في التقدم والزيادة اسراعا متضاعفا كتضاعف حبات القمح في بيوت الشطرنج حتّى كاد يستحيل إلى فساد، وعلم عاقبة ذلك وغايته إلى الله تعالى المنفرد بالغيب»[42].

(41) الناصري : الاستقصا، 207/9.

(42) نفس المصدر ص 208.

صحيح أن الأفكار بدأت تنصرف شيئا فشيئا إلى اقتباس الإصلاحات عن الغرب والأخذ بمحاولة محمد علي في مصر ، لكن هذا الاتجاه الجديد لم يعطل دور المصادر الداخلية في شيء إذ استمر رجالها يقومون بعملهم ، مثل أحمد بن خالد الناصري ومحمد كنون وابراهيم التادلي ومحمد الكتاني فمن تصفح آثارهم والتعرف على مواقفهم ندرك أننا بازاء مصدر داخلي للاصلاح لا يخلو من أهمية لأنه نابع من شعور ذاتي جماعي وتجربة طويلة ومستمرة . نعم ، إن الأطروحة الفكرية التي يتضمنها هذا المصدر تقوم على الصورة الأصلية للسلفية أي أنها تدعو للعودة إلى النموذج السياسي الإسلامي الأول كما يمكن استخلاصه من مصادر السنة والسيرة . وإذا فشلت كل مشاريع الإصلاح التي عرضت أو فرضت على المخزن في القرن التاسع عشر ، فلأن الشعور كان سائدا لدى المغاربة ، خاصتهم وعامتهم ، انها مشاريع دخيلة ترمز إلى أصابع الاستعمار وهي تنشب أظافيرها في جسم البلاد .

والحقيقة أن الدول الاستعمارية كان كل همها هو اضعاف الدولة المغربية ، في حين كان الاصلاح الأساسي والأول يكمن في تقويتها حتّى تكون قادرة على مجابهة التوغل الاستعماري ودفع خطره عن البلاد . ويعني هذا تحويل المخزن من هيكل متداع مشلول إلى جهاز حي ، منظم ، واع بمسؤولياته ، شامل في سلطاته ، قادر على تجسيم ارادة الأمة . وهذا يقتضي ، بالطبع ، أن تتبنى الدولة المغربية جملة من الإصلاحات الدستورية والادارية التي سارت فيها الدول العصرية منذ زمان . وفي هذا المجال يلتقي المصدر الداخلي مع المصدر الخارجي ، إذ نجد الحركة الدستورية المغربية الأولى التي ظهرت مع بداية القرن العشرين تضم رجالا تخرجوا من المدرسة الإسلامية التقليدية من أمثال الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني وأحمد بن المواز والحاج علي زنيبر وغيرهم . والطريف في الموضوع هو أن كل هؤلاء اعتبروا أن الشكل الدستوري الحديث للدولة لا يتنافى مع النموذج الإسلامي فتبنوه ونادوا به[43] . ولولا أن الهجوم الاستعماري قطع ذلك التيار وقلب اللوحة التاريخية رأسا على عقب ، لكان لهذا التركيب بين المصدر الداخلي والخارجي شأن آخر .

---

(43) بالنسبة لهاته الفترة، يحسن الرجوع إلى :

محمد المنوني : مظاهر يقظة المغرب الحديث.

عبد الله كنون : أحاديث عن الأدب المغربي الحديث. دار الثقافة.

A.Laroui : Les origines sociales et culturelles du Nationalisme marocain. Maspero.

الجلسة السابعة

برئاسة الأستاذ حسن حنفي

جامعة هامبورغ ومؤسسة كونراد أديزاور
ألمانية الإتحادية

مصير الإصلاح

- أ. جرمان عياش : إمكانيات الإصلاح وأسباب الفشل في المغرب .
- أ. الحبيب المالكي – أ. عبد العالي دومو : مقاربة منهجية لإشكالية الإصلاحات في مغرب القرن التاسع عشر – نظرة إجمالية حول أسباب الفشل (*) .

(*) أدرج هذا العرض في القسم الفرنسي من أعمال هذه الندوة .

امكانيات الإصلاح
وأسباب الفشل في المغرب

الأستاذ جرمان عياش

جامعة محمد الخامس — الرباط

إن مسألة الإصلاح أصبحت اليوم مسألة عالمية ، انها عالمية لأن جميع الدول ضئيلة كانت أو عظيمة ، متقدمة أو متأخرة تواجه يوميا ضرورة تغيير نظمها وتوجيه نشاطها طبقا للتحولات السريعة المستمرة الطارئة داخلها وخارجها . فمنها التي أنجزت اصلاحات جذرية شاملة ثورية فقويت بعد ضعفها وتقدمت بل تصدرت بعد تخلفها . ومنها التي اقتصرت على إصلاحات جزئية تدريجية لكنها لا ترضي كثيرا من مواطنيها لما يجدون فيها من النقص ومنها التي تتمسك بنظمها في حين أن البعض من مواطنيها يدعون إلى تغييرها ومنها التي يدعو فيها الجميع إلى الإصلاح لكن الإصلاح فيها لا يخرج من حيز الكلام إلى حيز الانجاز .

أما المغرب فإنه لا يعفَى طبعا من الخضوع لهذا القانون والمشكلة الأساسية التي تستدعيه إلى التفكير في الإصلاح هي الآن عجز انتاجه عن مقابلة نمو الاستهلاك فيه لما يترتب على ذلك من الاقتراض من الخارج وخطر السقوط تحت سيطرة أرباب الديون الرأسماليين المقرضين أو قل خطر إعادة سقوطه تحت نير الاستعمار وان تغير اليوم وجه الاستعمار . الوقاية إذن انما هي في الإصلاح . ولكن على شرط أن يكون هذا الإصلاح ممكنا ويكون صحيحا مناسبا في الوقت نفسه . فللتعرف على هذه الامكانية ولهذه الصحة لاشك في أن المؤرخ قادر على مساعدة الذين يفكرون في إصلاح اليوم بإعادة النظر ، كما هو واجبه ، في إصلاحات أمس .

ذلك أن المغرب قد تعرض في القرن التاسع عشر لنفس الخطر الذي يتعرض له في القرن العشرين . من الحق أن الظروف تغيرت تغييرا عميقا في العالم وفي المغرب بين هاتين الفترتين . لكن الخطر هو هو أي خطر السقوط تحت سيطرة الغير. فالمشكلة قد تكون تغيرت في حدودها ، لكنها لم تتغير في روحها . وكما أنها تثير اليوم مسألة الإصلاح كانت قد أثارتها أمس أيضا .

لكن مآل القضية أمسَى معروفا بأن البلاد فقدت استقلالها. وبما أن هدف الإصلاحات المشروع فيها آنذاك كان أساسا تنحية هذه العاقبة يكفي ذلك دليلا على فشل تلك الإصلاحات التام . فواجب المؤرخ إذن ليس بشيء أن يتلذذ بذكر جميع المحاولات التي قام بها هذا السلطان أو ذاك أو باكتشاف مخطوطات مغمورة سجل فيها أصحابها ما خامرهم من الأماني الغامضة والأحلام العديمة الأساس كأن في ذلك بوادر مبكرة تؤذن بيقظة المغرب . بل واجب المؤرخ أن يعترف رأسا بهذا الفشل فيقدر المحاولات والأحلام المذكورة حق تقديرها ويفحص عن أسباب فشلها أو بطلانها فحصا صارما حتَّى لا يكون إصلاح اليوم فاشلا لنفس الأسباب التي أفشلت إصلاح أمس .

بعد التجديد العسكري المبهم الذي قام به السعديون في أول عهدهم لم يفكر السلاطين كثيراً في تطوير النظم الموروثة من أسلافهم إذ وجدوا فيها الكفاية لايقاف الغزو المسيحي والعثماني بل لتحرير جل المراسي المحتلة . ومن الحق أنهم لم يوفقوا إلى تحرير لا سبتة ولا مليلية لكن الهدنة كانت قد استقرت مدة من الزمن مع جل الدول الأوربية بما فيها اسبانيا المحتلة لهذين الثغرين . حتَّى إذا نزل الفرنسيون في الجزائر وانهزم بعد ذلك الجيش المغربي داخل حدوده أمام نفس الفرنسيين أميط اللثام عن الوضعية الجديدة في بر النصارى فتجلى آنذاك لا التفوق العسكري الفرنسي فقط بل نية الفرنسيين الواضحة لاستعمال هذا التفوق العسكري لغزو التراب المغربي . بل تجلى أيضا أن اهتمام بريطانيا بالمغرب ليس اهتماما مخلصا إذ كانت قد استفادت هي الأخرى بتفوقها العسكري للشروع في غزو بلاد الصين . لاشك إذا في أن المغرب أصبح منذئذ عرضة لقوتها أيضا بل لقوة غيرها من الدول الأوربية التي ستسرع في اغتنام الفرصة السانحة .

كيف ، والحالة هذه ، لا تفرض نفسها على الحكام فكرة الإصلاح كضرورة ملحة مستعجلة ؟

لكن امكانيات الإصلاح في الوقت نفسه ضئيلة خصوصا للترقي بالبلاد إلى المستوَى المطلوب لضمان سلامتها . إذ علينا أن نقدر حق تقديره مدَى التخلف الذي كان قد آل إليه المغرب وقتئذ . من العادة أن تذكر بالثناء آثار الدولة أيام المرينيين وأيام أحمد منصور السعدي أو مولاي اسماعيل . على أن هذه الآثار ، مع ما فيها من الهيبة والجمال ، لا تستطيع أن تخفي الحقيقة التاريخية وهي أن تناسب القوة الاقتصادية والعسكرية بين العالم الأوربي والعالم الإسلامي أخذ في الانقلاب على حساب المسلمين منذ القرن الثالث عشر مما أدَّى إلى توقف تدفق المغرب وتمدنه بعد نهاية الدولة الموحدية ثم انحطاطه منذ القرن الخامس عشر لما أصبح المسيحيون قادرين على سد جميع النوافذ التي كان المغرب يطل منها على البحر . أصاب هذا الانحطاط التجارة الخارجية التي كان ازدهار الدولة يقوم على أساسها كما أصاب النشاط الاقتصادي الداخلي بأسره لترابطه بالتجارة الخارجية .

وبسبب هذا التقهقر الإقتصادي العام جمد التطور الاجتماعي فتوقف هذا الاندماج التدريجي البطيء التي كانت أجزاء الأمة المتميزة تمتزج بفضله منذ قرون بعضها ببعض . فمالت القبائل إلى الانزواء لما في ذلك من تأثير في استقرار الدولة السياسي وما يترتب على هذا من فترات اضطراب تزيد في تفاقم الحالة وتصبح فيها الأمة عزلاء إزاء الكوارث الطبيعية كالمساغب والأوبئة . خصوصا وهذه الكوارث مافتئت تكتسح البلاد مرة بعد المرة طول القرون الأربعة الأخيرة فتبيد الأموال وتبيد العباد وتترك الأرض مهملة مقفرة . كيف يمكن لدولة تقلص إلى هذا الحد أساسها الاقتصادي وحتَّى أساسها البشري أن تجمع الوسائل المادية اللازمة لتجديد جهازها الاداري وتكثيفه بالكفاية وإحداث قوة عسكرية منظمة للدفاع عن الحدود البرية وأسطول عصري لمراقبة الشواطئ ؟ من المعلوم أن سيدي محمد شرع في هذا العمل كما شرع فيه أيضا المولَى الحسن . لكنهما أنفقا فيه أموالا دون فائدة لا لأنهما اضطرا إلى التخلي عنه بعد الشروع فيه بقليل فقط بل لأن الأوربيين لم يزودوهما إلا بأسلحة لم تعد تستعمل بأوربا أي أنها عاجزة عن حماية البلاد ضد الأسلحة الأوربية الجديدة .

لكن هذه العراقل انما هي العراقل التي تعرضت لها الدولة بادئ ذي بدء أما بعد فأسرعت الدول الأوربية إلى احداث عراقل أخرى بل قيود قيدت بها الدولة وحرمتها امكانية التحرك كما تشاء. فها هي بريطانيا تحرم السلطان حق التشريع في ميدان الجمارك وحق انصاف رعيته من الأجانب المقيمين في بلاده. وها هي اسبانيا تغير على تطوان وتحتلها وتفرض على المغرب غرامة تركت الدولة مثقلة بديون لمدة ربع قرن. ها هي الدول الأوربية بأجمعها تلزم السلطان بأن يقبل في ترابه أن يتحول عدد متزايد من رعيته إلى عملاء الأجانب وأعداء وطنهم. ها هي تحرمه أيضا حق اتخاذ أي تدبير دون مصادقتها له، بل حتّى حق نقل جيشه من نقطة إلى أخرى دون اذنها. هل يتصور أن هذه الدول تدعه يقوم بأي اصلاح من شأنه أن يقوي الدولة المغربية ضد أطماعها؟

ولم ندخل في الحساب إلى الآن عاملا له دور حاسم في كل حركة إصلاحية وهو العامل الفكري. من المعلوم أن التقدم المادي الذي شاهدته أوربا في القرون الحديثة كان مقترنا بتقدم علمي بصفة خاصة وتقدم فكري بصفة عامة. كان التقدم العلمي يتم تلبية لمطالب رجال الصناعة والملاحة والحرب. أي أن النشاط المادي يحث النشاط العلمي والنشاط العلمي يساعد التقدم المادي.

بل فكرة التقدم نفسها لم تنشأ بأوربا بالصدفة: انما نشأت بانجلترا وفرنسا قبل كل شيء لما تفطن المفكرون الانجليزيون والفرنسيون إلى ما يطرأ يوميا على مرأى منهم من النمو الاقتصادي والمنجزات التقنية على يد البشر. ولا تتوهم أن هذه الفكرة الجديدة قوبلت حينا بترحيب. كلا. عارضها بالعكس معارضة عنيفة الكثير من المفكرين الذين لم يتحرروا بعد من التفكير السائد قبل التدفق المادي والتقني المذكور فمازالوا يعتقدون أن العقل الانساني لا يستطيع أن يزيد على ما كان أرسطوطاليس قد أتى به منذ كذا وعشرين قرنا. هذا لنلتفت إلى أنه ليس من الأمر اليسير لمن تشبعوا جيلا عن جيل بتفكير الأقدمين اساغة فكرة التقدم هذه التي ألفها اليوم الجميع إلى حد أننا نعتبر مخطئين أنها طبيعية فطرية.

أما مغاربة القرن الماضي فأين هم من هذه الفكرة التي لابد منها لمن شرع في الخروج ببلاده وأهله من الجمود والتخلف؟ هل يمكن أن تنجم هذه الفكرة في

أذهانهم وهم لم يشاهدوا أي تقدم في الوسائل التقنية ـ ماعدا السلاح الناري ـ ولا أي نمو في الانتاج ولا أية زيادة في الأفكار والمعلومات منذ أيام يعقوب المنصور وابن رشد؟ هل تنجم هذه الفكرة في أذهانهم وما شاهدوه منذ تلك الأيام البعيدة هو بالعكس هذا الانحطاط المستمر الذي كان ابن خلدون قد تأسف عليه في القرن الرابع عشر ولم يزد بعد ذلك إلا تفاقا؟ لا يتصور ذلك. فالفكرة السائدة في عقليتهم آنذاك ليست فكرة التقدم وإنما هي بالعكس فكرة التقهقر، فكرة الذين يرون على حد قول المولى عبد الرحمان بن هشام أنه «فسد الزمان وأهله ولا حول ولا قوة إلا بالله» وكما أن ابن خلدون حمل العرب مسؤولية الانحلال الطارئ في أيامه يرَى المولى عبد الرحمان أن فساد الأهل هو الأصل الأصيل لفساد الزمان. فبعد اطنابه في وصف فساد الناس يزيد قائلا: «ومع شيوع هذه الحوادث الفظيعة والبدع الشنيعة فلا غرابة حبس الأمطار وارتفاع الأسعار واستيلاء العدو الكافر على كثير من الأقطار».

فما عسَى أن تكون وقاية هذه، المصائب وتلافيها. أو قل ما عسَى أن يكون الإصلاح؟ الإصلاح هو في النفوس لأن «الله لا يغير ما بقوم حتَّى يغيروا ما بأنفسهم». وهذا التغيير النفسي المنشود هو الرجوع إلى الأصول، إلى هذه المذاهب المنسية التي كان المجتمع سلما مزدهرا قويا مادام مبنيا عليها. أي أن الإصلاح يقتضي استرجاع الماضي. أما البحث عن حل جديد لمشاكل المجتمع والوطن فقد يؤدي بنا ذلك إلى مزيد من الابتعاد عن الهدى بإحداث هذه الحوادث ـ بمعنَى الكلمة الأصلي ـ بما فيها من الفظاعة. على كل حال «كل تجديد بدعة».

ومما يؤيد هذا الرأي أن جل هذا التجديد أتَى به عدو الله الكافر طيلة القرن الماضي أدخل الأوربيون آنذاك الشاي والتبغ اللذان تذهب العملة أكثر فأكثر مهدورة لاستيرادهما بمقدار اتساع استهلاكهما المؤذي. أدخلوا الخمر وأدخلوا تربية الخنزير، أدخلوا هذه السلع الأوربية المتنوعة التي يفلس الصناع المغاربة بسبب منافستها. أدخلوا الريال الفرنسي والإسباني اللذين غمرا الأسواق فأجحفا بالمثقال الشرعي فالدرهم. فدخلوا بأنفسهم وأموالهم مستقرين بين أظهر المسلمين مكتسبين مستولين على الأملاك ومعفين من أداء أي ضريبة بل أي جزية. وأحدثوا هذه الحماية التي يتسع داؤها اتساع السرطان في جسم الوطن ولا يبرحون يحاولون احداث

تجديدات أخرى كالتلغراف والبريد وغيرهما من الأمور التي يسمونها بإصلاحات وليست في الواقع إلا أدوات لشد الخناق على المغرب والمغاربة وهذا رأي سديد أحق السداد مادامت تلك الأدوات بأيدي الأجانب.

كيف إذن، والحالة هذه ـ يقبل المفكرون المغاربة بحماس على هذا الإصلاح الذي أصبح من العسر العسير حوله التمييز بين الضروري المفيد وما يعود على الأمة ضرارا؟

نتيجة ذلك كله أن الحكام لا يخترعون الإصلاح اختراعا ولا يبتكرونه ابتكارا ولا يصرون عليه حق الإصرار وإنما ينصاعون لحاجتهم بعدما أصبحت الحاجة أشد الالحاح وربما فات أوان الانجاز.

ثم علينا أن نلتفت من جهة أخرى إلى أن جميع تدابير الإصلاح المتخذة آنذاك في المغرب، الجسيمة منها أو التافهة كانت على يد الدولة وحدها ان لم تكن أحيانا على يد السلطان بصفته فردا. وهذه آية. ذلك أن البلدان التي تطورت فعلا في التاريخ لم ينجح فيها الإصلاح إلا بمشاركة طبقة اجتماعية بل طبقات ذوات قوة اقتصادية نامية. ومعتبرة، كانت هذه الطبقة بأنجلترا الطبقة البرجوازية مع طائفة من النبلاء. وكانت في فرنسا أيضا البرجوازية التي لعبت دورا أساسيا في التطوير بل لم تكن الدولة في هذين البلدين إلا ممتثلة إلى أماني البرجوازيين وحاجياتهم والا تسقطها البرجوازية لتأخذ بأيديها أزمة الأمور كما هو شأن الثورة الفرنسية. لم تكن بروسيا أيام المصلح المشهور بيتروس الأكبر طبقة برجوازية تعتبر. فاعتمد القيصر المذكور على طبقة النبلاء الجدد التي أنشأها بتوزيع على أفرادها ما كانت الدولة تملكه من الأراضي المهملة الشاسعة الأطراف.

وشبهه يقال عن فريدريش الثاني ببروسيا إذ اعتمد هذا على الفيوداليين الصغار من جهة وعلى اللاجئين البرجوازيين الفارين من الدول الكثوليكية.

أما الدولة المغربية لا تتوفر على مثل هذه الامكانيات. وفيما يخص الطبقة البرجوازية لم يقدر لها أن تنمو في هذه البلاد مادامت جامدة فيها التجارة التي هي مصدر القوة البرجوازية. بل لم يأخذ التجار المغاربة في التكثر والتضخم شيئا ما طول القرن الماضي إلا بالتشارك مع التجار الأجانب فأصبحوا مساعدين لهؤلاء

الأجانب بل خدمتهم . أي أنهم لا يؤيدون أي إصلاح يرمي إلى تحرير البلاد من وطأة الأجانب بل يؤيدون بالعكس هذا الإصلاح المزعوم الذي يشد الخناق على المغاربة . مما تقدم تجلت إذن قلة الامكانيات لنجاح إصلاح صحيح كفيل بانقاذ المغرب من السيطرة الأجنبية آنذاك . فهل نقف عند هذه النتيجة أم نزيد فنقول ان الامكانيات كانت منعدمة على الاطلاق ؟

لا يخفَى علي قبل الجواب عن هذا السؤال ، أن الخيال مزلق كلما حاول المؤرخ أن يتصور أمور الماضي في مجرَى مخالفا للذي جرت عليه فعلا . لكن مرادي ليس الاستسلام إلى الخيال . إنني كنت تورعت من الاقبال على هذا السؤال لو لم تظهر في التاريخ نفس أسس الجواب .

ذلك أن هدف الإصلاح الأول كان ايقاف التدخل الأوربي ورده . هل كانت في البلاد،زيادة على المخزن ومع انعدام طبقة برجوازية قوية وطنية ، هل كانت قوة أخرى قادرة على تأييد هذا الإصلاح وتوفيقه ؟ المجيب هو التاريخ .

ذلك أنه قد سبق للمغاربة أن أوقفوا ودفعوا الغزو الأوربي في القرون السابقة وما هي القوة التي مكنت هذا التوفيق في وقت كان فيه المخزن الوطاسي قد انحل ؟ هذه القوة برزت من أعماق العامة من فلاحي القبائل . وعلى أساس هذه القوة تكون مخزن جديد قادر على مقاومة العدو وإعادة النظام في البلاد . أي أنه أصلح المخزن .

هذا في ما يخص الماضي . أما الآن — أعني في القرن التاسع عشر — هل ظلت هذه القوة موجودة مستعدة ؟ وان كان الجواب بنعم ألم تصبح عاجزة عن الثبوت إزاء القوة المدهشة التي يندفع بها الاستعمار العصري ؟

جوابا عن السؤال الأول يمكن القول أن هذه القوة مازالت موجودة ومستعدة كما ظهر ذلك أولا بنهوض قبائل الشاوية والقبائل التي التفت بها لرفع مولاي عبد الحفيظ إلى العرش بعد عجز أخيه عبد العزيز . وظهر ذلك ثانية بنهوض جميع قبائل سوس والحوز لرفع أحمد الهيبة إلى العرش لما عجز عبد الحفيظ بدوره .

لكن المحاولة الأولى باءت بالفشل كما باءت به المحاولة الثانية . هل يستنتج من ذلك أن يكون الجواب بلا عن السؤال الثاني أي أن القوة الشعبية أصبحت ضعيفة

بالنسبة إلى الاستعمار العصري ؟ ها هي القبائل الريفية تأتينا بالجواب هي التي أنزلت هزائم فظيعة على الجيش الاسباني من جهة وعلى الجيش الفرنسي من جهة أخرى مقتصة قصاصا فاضلا من هزيمة اسلي ومن هزيمة تطوان مع أنها لا تمثل إلا نصف عشر القبائل المغربية ومع أن جيش ليوطي أقوَى من جيش بيجوا أضعافا مضاعفة.

أي أن القوة الشعبية المذكورة كانت موجودة ومستعدة وقادرة على الثبوت وعلى الانتصار بما يشترطه ذلك من الانتظام والترتيب والابتكار والتفكير الحي الخالق أو قل قادرة على هذا الإصلاح المنشود.

كانت لكنها ظلت مهملة. بل مافتئ الحكام يخشونها ويبذلون جهودهم لحبسها لأنهم لا يرون في هيجانها إلا فرصة يغتنمها الأجانب لمزيد من التدخل كما وقع فعلا في وجدة والدار البيضاء سنة 1907 هذا هو رأي مولاي عبد الحفيظ نفسه بعد أن كانت هذه القوة هي التي رفعته إلى الحكم ففضل الانعزال الذي أدَّى به إلى الاستسلام للفرنسيين وخشية منه أن تنفرج هذه القوة أو امتناعا منه أن يعتمد عليها أو غير مقتنع بصحتها. على أن هذه الأسئلة خارجة عن موضوعنا. انما المهم في حدود الموضوع أن نعترف بوجود هذه القوة وخصالها وامكانياتها واستمرارها. والمهم أيضا أن نلاحظ أنها أهملت، حبست، قمعت في حين أن فيها الامكانية الوحيدة لنجاح أي إصلاح.

لا غرابة إذن في أن جميع المحاولات الإصلاحية التي قام بها المخزن قدر عليها الفشل. وهذا يفسر في الوقت نفسه أن المشاريع الإصلاحية التي تقدم بها بعض الفقهاء المغاربة لم تزد على أن تكون حبرا على ورق، أشباحا دون أي جسم، دخانا تلعب به الرياح.

حتَّى إذا مر الزمان مرورا يسيرا أقام التاريخ الدليل بالضد. بالضد بأن النجاح قدر للحركة الإصلاحية لما تحركت عامة الشعب ودخلت المضمار. وهذا المنعطف التاريخي تم في الحرب الريفية.

ليست هذه الحرب منعطفا تاريخيا للمغرب فقط. بل هي انحراف في التاريخ العالمي إذ بعدها نجحت الحركة الإصلاحية في كثير من البلدان المستعمرة إذ أنها استرجعت استقلالها وهذه آية النجاح الأساسية: نجحت في الفيات نام — نجحت في المغرب — نجحت في تونس والجزائر — نجحت في كوبا — نجحت في إيران.

على اختلاف الألوان التي تتلون بها هذه الحركات العديدة أنها تتشابه بأن فيها عامة الشعب كونت القوة المحركة . ولاشك في أن استمرار نجاحها أو عدم هذا الاستمرار أمر معلق على استمرار الدور الأساسي أو عدم استمرار الدور الأساسي الذي لعبته عامة الشعب هذه المدة من الزمان .

*

المائدة الثالثة

برئاسة الأستاذ أحمد اليابوري
جامعة محمد الخامس ـ الرباط

رؤى مغربية للإصلاح

- أ. عبد الرحمن المودن : بعض المواقف المغربية من المستحدثات التقنية المغربية في القرن التاسع عشر.
- أ. أحمد الطريسي : الإصلاح وصورة الأجنبي في الشعر المغربي في القرن التاسع عشر.
- أ. عبد المجيد الصغير : «الموقف السياسي» ودوره في تكييف مهمة الإصلاح عند محمد الحراق (1188ـ 1261هـ/ 1774ـ 1845م).

بعض المواقف المغربية من المستحدثات التقنية الغربية في القرن التاسع عشر

الأستاذ عبد الرحمن المودن

جامعة محمد الخامس ــ الرباط

نشأت لدي فكرة هذه المساهمة عندما اطلعت على مخطوط مجهول المؤلف هو «الابتسام عن دولة ابن هشام»[1] الذي يرجع إلى حوالي 1852 بما أن آخر أخباره تعني سنة 1269 (1852 ــ 1853) . ألف مخطوط «الابتسام» في الأصل لتأريخ دولة السلطان عبد الرحمن بن هشام (1822 ــ 1859) ولكن مؤلفه يبتدئه بما أدركه من أيام السلطان سليمان (1792 ــ 1822) ، ثم يستطرد خلال عشرات الصفحات ، لرواية مشاهداته أثناء رحلاته الحجية . ومن جملة هذه المشاهدات بمصر حوالي 1815 ، ما استحدثه بها محمد علي من تقنيات مختلفة مستوردة من الغرب . وقد بدا لي أن المؤلف يصف تلك المستحدثات بلهجة ايجابية توحي بالتبني ، فوجدت أنه يستحق الاهتمام لأنه يمثل صوتا مغايرا عما تعودناه من أحكام في هذا الشأن ، سواء من لدن الكتابة الأجنبية ، التي كانت استعمارية في معظمها ، أو حتى من طرف بعض النصوص المغربية . كما بدا لي أيضا أنه يجدد التساؤل حول معنى وأسباب رفض المغاربة في بداية هذا القرن للمستحدثات التقنية .

* * *

(1) اعتمدت نسخة الخزانة الملكية التي تحمل رقم ز12490، وتشمل 261 صفحة، منقولة من غير شك عن نسخة مبتورة الاخر، وبها خروم متعددة في الصفحات الاخيرة. وقد أشار عبد السلام بن سودة في «دليل مؤرخ المغرب الأقصى»، ج 1، ص 122، إلى توفر خزانته على نسخة من «الابتسام»، ولعلها النسخة التي اعتمدها محمد الحجوي للقيام ب «اختصار الابتسام»، مخطوط خ ع، رقم ح 144، ضمن مجموع.

الصورة الاستعمارية عن عدم تقبل المغاربة للروح التجديدية أصبحت اليوم معروفة، لا فائدة في تكرار رسمها. لكن لما تصِف هذه الكتابة المغاربة بالانغلاق والجمود أو التزمت فهي تحيل على من؟ صحيح أنها تعني بهذه الأوصاف أجنحة من المخزن لكنها تحيل بالأساس على السكان، وسكان البادية بصورة أخص[2].

ولا تنفرد الكتابة الاستعمارية بهذه الأحكام، بل تسير بعض النصوص المغربية الموضوعة من طرف فقهاء حضريين، في نفس الاتجاه، أيضا. نموذج ذلك محمد بن المصطفَى المشرفي، صاحب «الحلل البهية في تاريخ ملوك الدولة العلوية»، الذي يرَى أن «المغرب محتوٍ على أوباش البربر وأجلاف الأعراب الا ما قل منهم (...) وهم على غاية التوحّش وشدة النفور من هذه المخترعات التي لم يألفوها ولا رأوها قط»[3].

المشرفي يستثني ولاشك من جملة الأوباش، الشريحة الاجتماعية التي ينتمي إليها، والتي هي بصفة عامة النخبة المخزنية، إذ وجد فعلا ضمن هذه النخبة من كان متفتحا على المبتكرات الغربية. لكن سوف نخالف في الأخير تأويل المشرفي رفض عموم السكان لتلك المخترعات على أساس التوحش والنفور.

وليس القصد وضع صورة ناصعة عن تعامل المغاربة مع المخترعات التقنية محل هذه الصورة القاتمة، وإنما التنبيه على ميزة نص «الابتسام» ثم محاولة توضيح الاختلاف بين مواقف المخزن والسكان من تلك المخترعات.

---

(2) يقول سان روني طايندي Saint René Taillandier، سفير فرنسا بطنجة في إحدى رسائله إلى وزير الخارجية ديلكاسي Delcassé في يوليوز 1901 «هذا بلد لم يرغب لحد الساعة في اتخاذ السكة الحديدية، أو خط التلغراف، أو استغلال المناجم أو شق طرق صالحة للعربات «في حين يصف أ.أوبان E.Aubin سكان المغرب، بكونهم «أشد الشعوب انغلاقا في الشمال الغربي الأفريقي».

E.Aubin, **Le Maroc d'aujourd'hui**. Armand colin, Paris, 1913, p.155.

خير مثال عن التأويل الاستعماري المشوه، الكيفية التي وصفت بها حادثة الدارالبيضاء سنة 1907 فقد اعتبر هجوم السكان على عمال السكة الحديدية من باب السعار الذي أصاب هؤلاء السكان المتوحشين لما سمعوا صفير القاطرة. وقد برر هذا الوصف، القنبلة التي تعرضت لها المدينة انظر تفصيل القضية، في charles André-Julien, **Le Maroc face aux imperialismes**, éditions Jeune Afrique, Paris, 1978, p.73

(3) مخطوط ح ع رقم د 1463 ص 420.

لا نعرف شيئا عن هوية صاحب «الابتسام» ، ولكنه من الممكن أن ننطلق من نص المخطوط لمعرفة موقعه الاجتماعي وبعض أحداث حياته على الأقل ، ان لم نستطع التوصل إلى تحديد هويته بتدقيق . وذاك ما حاوله محمد الحجوي في «اختصار الابتسام»[4] .

عاش مؤلفه بين أواسط الفترة السليمانية وأواخر الفترة الرحمانية (إلى ما بعد 1852) أي في المرحلة الحرجة من تاريخ مغرب القرن 19 ، المرحلة التي سبقت بقليل انقلاب موازين القوَى مع أوربا بكيفية نهائية لغير صالح المغرب . نشأ المؤلف بفاس ، وكان كاتبا في البلاط السلطاني ، خلال تسع سنوات مع الوزير ابن ادريس العمراوي[5] . فقد تكون الآراء التي يفصح عنها دالة على مواقف بعض الأطراف المخزنية أو بعض خاصة فاس . توجه إلى الشرق عدة مرات ، وعايش بمصر مرحلة الإصلاحات الكبرَى في الميادين العسكرية والزراعية والصناعية . وما من شك في أنه زار عن كثب بعض المنشآت الصناعية المصرية إذ أنه يصفها بدقة كبيرة . يقول في شأن صناعة النسيج مثلا «واحتاج (محمد علي) للديار التي يصنع فيها أنواع الثياب فبناها على شكل يصلح ، وأنزل فيها النواعير والآلات الافرنجية والدواليب ، وبعث للمعلمين فجاؤوه من بلدهم ووضعوا له دواليب ونواعير تدور بمحرك واحد فإذا رأيتها مصطفة هذا قدام هذا حسبت أن كل واحد منها يدور وحده بسبب يحركه وليس كذلك بل يدوِّرها مدوِّر واحد ولو كانت مائة ناعورة .

فجعلوا لهذه النواعير ثيرانا ثمانية تدور حول عود غليظ مقدار غلظه عشرة أشبار ، ملولب ، وهو يدور بدوران الثيران ، والنواعير تدور بعمل مخصوص (...) فينزل القطن في أدناها حبة فينفش في أسرع حال فيأخذه الخديم ويضعه في الناعورة التي تليها (...) ثم هكذا ينتقل من ناعورة لناعورة حتَّى يخرج من آخرها كمثل شعر الرأس في الدقة (...) وهذا هو الذي تنسج منه الثياب (...) في أسرع حال (...) بسبب هذه الحركات الافرنجية التي وضعها له الافرنج»[6] .

---

(4) مخطوط ح ع رقم ح 114، المقدمة : ص 355 — 356.

(5) المرجع السابق : ص 355، «الابتسام»، ص 89.

(6) «الابتسام» ص 32. لاحظ الأسلوب القريب من الدارجة، وهو ما يحيل على مستوى ثقافي متوسط لدى المؤلف.

ويمثل هذه الدقة يصف صناعة السكر وصناعة البارود ...[7] ولا تهمنا إصلاحات محمد علي في حد ذاتها ، بقدر ما تهمنا الطريقة التي سلكها المؤلف لوصفها ، والتي هي مؤشر عن تبنيه للمخترعات الموصوفة . فالمؤلف يتحاشى استعمال كلمة «الكفر» التي تحيل على قطيعة مسبقة ، ويستعيض عنها بكلمة «الافرنج» التي تنتمي بالأحرى إلى القاموس الجغرافي السياسي ، فتدل على علاقات وأشكال من التعامل . ثم ان دقة الوصف التي تبلغ حد أخذ المقاييس المضبوطة عن الآلات المستعملة في صناعة نسيج القطن[8] توحي بكون المؤلف يأخذ وصفة الانتاج ، وكأنه يقترح نقل التجربة إلى المغرب[9] .

وتتميز أوصاف «الابتسام» في كل هذا عن بعض الرحلات السفارية التي وصفت المخترعات الأوربية أيضا ببعض الدقة ولكن في هالة من الانبهار الغيبي . من ذلك رحلة محمد الطاهر الفاسي إلى انجلترا سنة 1860 . فبعد التعرض للمخترعات الحديثة من سكة حديدية ، وبخار ، الخ .. يستخلص في نوع من التبرؤ من كل ما سبق وأن وصفه : «العقل على قسمين ، ظلماني ونوراني ، فالظلماني به يدركون هذه الأشياء الظلمانية ويزيدهم ذلك توغلا في كفرهم ، والنوراني به يدرك المومن المسائل المعنوية»[10] .

ولعل تميز «الابتسام» يعود إلى اطلاع صاحبه على تلك المخترعات في الديار المصرية ، وليس في دار الكفر . كما لا يستبعد أن يكون «الابتسام» من النصوص الأولى التي دعت في الأوساط المخزنية إلى ضرورة الاستفادة من هذه المستحدثات .

---

(7) ن.م. ص 33.

(8) لا بأس من التذكير بان صناعة نسيج القطن كانت ما تزال في حدود 1815 من الصناعات الريادية التي تشكل زعيمة بقية الصناعات، قبل أن تعوضها الصناعات التعدينية والسكك الحديدية ابتداء من ثلاثينات القرن. فالحديث عن صناعة القطن هو حديث عن آخر ما ابتكر بأوربا لذلك الوقت.

(9) هذا التأويل، سبق وأن قال به محمد الحجوي، ص 373، حيث يعلق على أوصاف «الابتسام» هكذا «عجبا لرجل أراد أن يؤرخ أيام المولى سليمان فملأ تاريخه بأعمال محمد علي (...) موعضة وذكرى واستنهاضا لهمم ملوكنا...» ولكن الحجوي يستغل هذه الأوصاف، ليشهر بالدولة المخزنية ويبرر في نفس الوقت قيام الحماية الفرنسية.

(10) «الرحلة الابريزية إلى الديار الانجليزية»، تحقيق محمد الفاسي، فاس 1967، ص 28.

ثم جاء الضغط الأوربي في المستويات العسكرية والدبلوماسية والتجارية، فاقتنع المخزن بتلك الضرورة. لكن هل يمكننا القول مع بعض كتاب المخزن والفقهاء بأن عامة الناس هم المسؤولون عن الموقف السلبي من التقنيات، محيلين على ما عرفته بداية القرن الراهن من هجومات متكررة من طرف السكان على مستحدثات التلغراف أو السكة الحديدية (حادثة الدار البيضاء مثلا)؟ وإذا لم يمكن ذلك، كيف يمكن تأويل سلبية السكان الظاهرة بوضوح؟ هل يمكننا فهم هذه السلبية كمخلفة من مخلفات مأزق الإصلاح الذي هو أيضا مأزق المخزن بين الضغوط الشعبية الداخلية والضغوط الأوربية؟[11].

سياسة المخزن خلال النصف الثاني من القرن 19، عرفت تحت تسميات التماطل، التوازن... الخ. وهي ناتجة عن مأزق عاش فيه المخزن وحاول أن يمدد حياته من خلاله إلى أن انحسم الأمر بعقد الحماية. أمام الضغط الشعبي يبرر المخزن أخذه ببعض المستحدثات التي تركزت في النهاية في الميدان العسكري، بواجب الجهاد، وبهذا يبرر أيضا الزيادة في الجبايات، والتقوية النسبية لنفوذ الدولة على حساب السكان، على الأقل إلى وفاة أحمد بن موسَى (1900) في حين نعلم أن هذا الجهاز المتقوى نسبيا لم يستعمل ضد الأجنبي على الأقل منذ 1860.

أما أمام الضغط الأوربي، فإن المخزن يبرر رفضه لبعض الإصلاحات التي من شأنها أن تضعف أسس سلطته المعنوية أو المادية بتوحش السكان ورفضهم لغير المعتاد[12].

* * *

(11) يتعرض عبد الله العروي باستفاضة لمأزق الاصلاح والمخزن في النصف الثاني من القرن 19
A.Laroui, **Les origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain (1830-1912)**, Maspero, Paris, 1977, pp.263-304.

(12) تقول رسالة من الصدر الأعظم محمد بن العربي بن المختار إلى درمندهي الذي كان قد طالب بحذف العبودية، «وهذه ليست كغيرها من الايالات أهلها كلهم أهل حضارة وتمدن بل أهلها جلهم أهل بداوة ووبر لا يستقر بهم قرار ولا يدومون على حال (...) ويعسر أمر تركهم للأمور العادية فضلا عن الدينية...» مؤرخة ب 24 شوال 1300. وقد أشار محمد الهادي الشريف في مساهمته حول «مشكل الاصلاح بتونس حوالي 1840» إلى موقف للباي شبيه بموقف المخزن.

إن حصيلة ما رآه السكان من المستحدثات التقنية الغربية ، لم تكن لتقابل من طرفهم سوَى بالرفض والنفور . ففي الوقت الذي يبيح فيه ادخال تلك المستحدثات إلى المغرب فرصة الزيادة من «التمازج بالأجنبي» (المشرفي) ، أي الزيادة من الخضوع لمطالبه التي تنعكس في سائر الأحوال وفي نهاية المطاف على السكان في شكل أعباء مالية إضافية ، يبيح ادخال هذه المستحدثات أيضا للسلطة المركزية فرصة تقوٍّ نسبي على حساب السكان ، مهما ظل ذلك التقوي في الحدود المرسومة له من طرف القوى الأجنبية ، بحيث لا يهدد أبدا نفوذها ولا فرص مزيد تغلغلها . فالسكان — القرويون منهم ربما أكثر من الحضريين — لم تتح لهم فرصة معاينة تلك المستحدثات سوَى في صيغتها العسكرية (مدفعية متفجرات ...) . فهل يستغرب بعد ذلك أن يربطوا ظهور مستحدثات أخرى (تلغراف ، سكة حديدية ...) باحتمال زيادة اخضاعهم لمزيد من الأعباء ، وبالتالي أن يقفوا موقفا سلبيا رافضا منها ؟ .

*

الاصلاح وصورة الاجنبي في الشعر المغربي في القرن التاسع عشر

الأستاذ أحمد الطريسي
جامعة محمد الخامس ـ الرباط

بـدايـــة :

1 ـ ان الأمر يتعلق بالحديث عن الشعر والاصلاح في القرن التاسع عشر ، وبصفة خاصة عن صورة الأجنبي التي نسج خيوطها الشعراء المغاربة في هذه الفترة أي عن هذا الغرض الشعري الوطني الذي كان يوقظ الهمم ، ويدعو إلى المقاومة ويحض على الجهاد ، ويبكي البلدان والمدن ... ولكنني أعتقد هنا ، أننا لا نستطيع أخذ صورة واضحة عن هذا الموضوع إذا عزلناه عن بقية الموضوعات الأخرى التي كان الشعراء يطرقونها في هذه الفترة الحرجة من تاريخهم .

2 ـ والأمر الثاني ، هذا الشعر الذي يسجل المواقف ، ويرصد الأحداث ، ويستند إلى مفهوم قاصر وعاجز عن ادراك ماهية الشعر . إلى أي حد يمكن اعتباره شعرا بالنظر إلى البناء الفني وبالنظر إلى أدوات وشروط الابداع ؟

3 ـ والأمر الثالث ، هل استطاعت بعض الدعوات الإصلاحية، التي كانت تنادي بتطوير مناهج التعليم والدراسة في القرويين والمعاهد الأخرى ، أن تحدث أثرا في أسلوب الدرس ؟ وكذلك فيما يخص ارسال بعض البعثات العلمية إلى المشرق والغرب وادخال المطبعة، أن تعمل ـ في المجال الأدبي والشعري خاصة ـ على بلورة

نظرية أدبية نقدية ، يستنير الشعراء في ضوء مبادئها ، حين يقرأون أو يمارسون الشعر .

هذه هي بعض الأسئلة التي يثيرها العرض ، وسأحاول الجواب عنها ، في حدود ما يسمح به الوقت ، وفي حدود ما تسمح به قدرتي التأملية نحو الأشياء .

إن قائمة الشعراء في القرن التاسع عشر قائمة طويلة ، وكذلك بالنسبة للدواوين ، والمجموعات الشعرية والقصائد التي احتفظت لنا بها أكثر المصادر التاريخية والأدبية .

والباحث ازاء هذه الأسماء الكثيرة من الشعراء ، والدواوين والمجموعات الشعرية الفنية والتعبيرية ...

ان أكثر الموضوعات ... التي كان يطرقها الشعراء في هذه الحقبة الزمانية ، لا تخرج عن المدائح والمولوديات ، والهجرة النبوية ، والرثاء ، والفخر ، والغزل ، والوطنيات .

ومن الأسماء التي ساهمت وكان لها صيت وذيوع نذكر على سبيل المثال : محمد غريط [1] والعمراويين[2] وأكنسوس[3] والشنقيطي[4] وبناصر حركات[5] والمفضل

---

(1) أبو عبد الله محمد غريط المتوفي عام 1280هـ (1863م) ؛ انظر : فواصل الجمان ص 63 الاتحاف ج 4 ص 248ـ الاعلام للمراكشي ج 6 ص 215 . النضال في الشعر العربي بالمغرب ص 6 .

2) أبو عبد الله محمد بن ادريس العمراوي المتوفي عام 1264هـ انظر : فواصل الجمان ص 7ـ الاتحاف ج 4 ص 192 ـ الاعلام للمراكشي ج 4 ص 8 وهو والد أبي العلاء ادريس العمراوي المتوفي عام 1326هـ . انظر فواصل الجمان ص 45ـ الاعلام ج 3 ص 22 .

(3) أبو عبد الله محمد بن أحمد أكنسوس (1211هـ ـ 1284هـ) . انظر : فواصل الجمان ص 200ـ الاعلام ج 7 ص 7ـ النضال في الشعر العربي بالمغرب ص 51 .

(4) محمد بن الشيخ سيدي الشنقيطي المتوفي عام 1284هـ . انظر : الوسيط في أدب شنقيط ص 243ـ النضال ص 53 .

(5) محمد بناصر حركات المتوفي عام 1316هـ . انظر : من أعلام الفكر بالعدوتين ، ج 1 ص 214 ـ الاستقصا ج 9 ص 181 .

أفيلال[6] والجعيدي[7] والمزوار المكناسي[8] والسلمي[9] وابن خضراء السلاوي[10] وسباطة[11] والزعيمي[12] وأحمد قاسم جسوس[13].

إنني لا أكتم سرا إذا قلت: إنني وجدت نفسي في دراسة هذا النوع من الشعر أمام صيغة واحدة من الكلام، **صيغة مألوفة ترتكز على رؤية سطحية للأشياء** وتقف عند حدود وصف ما هو كائن وموجود في العالم الخارجي، **انها صيغة لا تدل تقاسيمها وملامحها العامة، انها مرت من خلال نفوس الشعراء**، وانصهرت **في بوتقة مشاعرهم**. فالصيغة تظل شكلا لغويا عاديا، **ينثر الشعراء من خلاله الأشياء ببرودة، بعيدا عن الانفعال الانساني الذي يعتبر شرطا أساسيا** لتحقيق البعد الفني في كل عمل أو ممارسة في هذا المجال.

إن الصيغة هذه كما تبدو في أغلب النصوص، تحتكم إلى العناصر البنائية الآتية:

1) الافتعال في التجربة.

---

(6) المفضل أفيلال المتوفي عام 1304. انظر: تاريخ تطوان م 5 ص 250 ـ الاعلام ج 3 ص 350 ـ النضال في الشعر ص 23.

(7) أبو العلاء ادريس محمد الجعيدي المتوفي 1308هـ. انظر: الاعلام للمراكشي ج 3 ص 39 كشكول الصبيحي رقم 139. ج 1 ص 88.

(8) التهامي بن المهدي المزوار المكناسي المتوفي 1310هـ. انظر: الاتحاف ج 2 ص 92 ـ الاعلام ج 3 ص 94 ـ فواصل الجمان ص 195.

(9) أحمد بن محمد بن الحاج السلمي المتوفي 1316هـ انظر: الاعلام للمراكشي ج 2 ص 435.

(10) عبد الله بن هاشم بن خضراء السلاوي المتوفي عام 1324هـ. انظر من أعلام الفكر بالعدوتين ج 2 ص 326 ـ الاستقصا ج 9 ص 166.

(11) محمد بن أحمد سباطة المتوفي عام 1325هـ انظر: كتاب الاغتباط ج 1 ص 239 ـ من أعلام الفكر باعدوتين ج 2 ص 98.

(12) أحمد الزعيمي المتوفي عام 1329هـ انظر كتاب الاغتباط ج 1 ص 62 ـ من أعلام الفكر بالعدوتين ج 2 ص 14.

(13) أحمد بن قاسم جسوس 1332هـ انظر كتاب الاغتباط ج 2 ص 70 ـ 78 من أعلام الفكر بالعدوتين ج 2 ص 39.

2) الاعتماد على بعض الصور البلاغية الجاهزة من تشبيهات واستعارات.
3) الاعتماد على أسلوب الوعظ والارشاد.
4) يغلب عليها الطابع الحماسي في تناول الأشياء.
5) كما تطغى عليها المباشرة والتقريرية.
6) طابع التكرار بالنسبة للأفكار من قصيدة إلى قصيدة.

ان هذا النوع من الشعر ـ كما في نظري ـ غير ابداعي، وقد تناولته بالدرس هنا ـ لا على أساس أنه يمثل شعرا رصينا أصيلا ـ وانما تناولته من أجل اثبات ما كان موجودا من صيغ الكلام في الساحة المغربية ليس غير.

ان الشعر ليس مجرد كلام عادي، يرسل في مناسبات معينة، أو مجرد محسنات لفظية ومعنوية متكلفة، تقوم على التشبيهات والإستعارات والمقارنات والمقابلات بل انه ـ قبل كل شيء ـ تجربة ومعاناة ومغامرة في دنيا الخلق والكشف.

ان الشعر لدى شعراء القرن 19م، كان مجرد صيغة كلامية، تمليها مناسبات معينة وهي لا تصدر عن شعراء أصلاء، هم تصوراتهم المحددة حول الأعمال الفنية بوجه عام، والأعمال الشعرية بوجه خاص، وانما عن كتاب دواوين وقضاة **ووزراء وفقهاء أو علماء بمفهوم العصر هؤلاء الذين يدخلون إلى عالم الشعر من الأبواب الخلفية متحينين فرصة خلو الساحة من رجالها**. ولم يكن لهؤلاء هدف سوى التفنن في أساليب القول واظهار القدرة التعبيرية، وابراز براعة الصورة في اصطياد القوافي الشاردة، والبحث عن الغريب والجري وراء الكلمات، كما هي باردة في معاجم اللغة، ونائمة مستغرقة مع أصواتها الرتيبة.

ان **الشعر** عند هؤلاء، كان مجرد موضوعات محددة، تتحرك في دائرة مغلقة وهو مجموعة من المعاني والصور الجاهزة، تسكب في قوالب من الألفاظ. وبعبارة أكثر دقة، **هو حرفة يحترفها القوم وصناعة يقعد لها على حصير**... ينطلق أحدهم وهو في تمام وعيه يستقبل المعاني والكلمات والصور والأوزان والقوافي، وفق ما يريد هو ووفق ما في الذهن من مخطط مرشوم، ووفق ما تتطلبه المناسبات وما أكثرها يومئذ.

إن الكلمات والقوافي والبحور العروضية لا تصنع الشعر. وكذلك الاحساس بمفرده. فالقصيدة الشعرية بناء شامخ وعملية معقدة. والشاعر يحتاج قبل أن يخطو خطوة إلى رحلة الكشف – إلى أدوات وشروط – منها ما هو منظور، ومنها ما هو خفي فعلى الشاعر أن يكون على بينة من أمر ذلك كله.

فعلى سبيل المثال، نجد أن أغلب قصائد الشعر – في هذه الفترة – قيلت في مناسبات دينية، كليلة المولد النبوي الشريف، والهجرة النبوية، والأضرحة والأولياء[14] ومغادرة الحجاج المغاربة أو عودتهم من الديار المقدسة، وما إليها من المناسبات الدينية، التي تجعلنا نذهب إلى أن الحوافز الدينية كانت قوية في نفوس الشعراء ولكن متى كانت مثل هذه الحوافز في حد ذاتها، وبطريقة مجردة كافية لنظم بيت واحد من الشعر؟ فأكثر الشعر الذي تركه المغاربة – في هذه الفترة – في مدح رسول الله، هو في حقيقة أمره نظم للسيرة النبوية في مختلف أطوارها على الصورة التي جاءت بها في الكتب التي تتبعت حياة الرسول بالتفصيل. ان الشعر – بهذه الصورة – سيظل مجرد وثيقة من الوثائق العامة التي لها علاقة بمجتمع معين، وقضايا معينة، فنحن نعود إليه، لا لنقرأ الشعر ونكشف عن حقائق الأشياء. وإنما نعود إليه لنقف على ظاهرة كانت موجودة في يوم ما ثم اختفت فالظاهرة – بهذا الشكل – لا تستطيع التجاوز إلى آفاق أخرى واستيعاب المعاني والتجارب التي يلتقي عندها كل الناس، بغض النظر عن الزمن والمكان والظروف الطارئة.

يقول الأستاذ (عباس الجراري) وهو يتحدث عن الشعر المغربي من 1830 إلى 1912، هذا الشعر الذي: «كان قد أصابه من الوهن والضعف ما أخمد فيه روح الجودة والأصالة، وما جعله لا ينبض بالحياة، يتعمق التجارب ولا يصدق القول، ولا يحمل في ترنيمات أوزانه وقوافيه ما يدفق العواطف، ويبعث فيها الدفء والحرارة. وأغلب موضوعاته تدور في إطار ذاتي خاص، من غزل ووصف لمناظر الطبيعة ومجالس اللهو، وان تعدته فإلى المساجلات والاخوانيات والمدائح

(14) انظر على سبيل المثال ديوان محمد بن ادريس العمراوي، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، خ 845، ص 246 وما بعدها.

والمولوديات وما إليها من أغراض المناسبات التي صاغها الشعراء نسجا على منوال السابقين ومحاكاة غير جيدة في غالب الأحيان لنماذج المتقدمين»[15] ويقول عبد الله كنون : «ان حالة المغرب العامة أثناء النصف الثاني من القرن 19م وأوائل القرن الحالي ، لم تكن لتخلق جوا أدبيا ، يختلف عما عهده الناس ، ولا لتحدث تحولا فكريا في غير المجرى المألوف . ومن ثم فإن الحياة الفكرية بقيت على حالها من تمثل الماضي ، في المادة والقالب ، في المعنَى والأسلوب»[16] .

ان هناك أسبابا جوهرية حالت دون انطلاقة النهضة الشعرية ، في هذه الفترة وهي أسباب سياسية واجتماعية وفكرية عامة . فالمغرب — رغم ما بذله من جهد في هذا الميدان ، وخاصة فيما يعود إلى ارسال بعض البعثات إلى المشرق[17] وإلى الغرب[18] وادخاله للمطبعة[19] ومحاولة إصلاح مناهج التعليم في القرويين والمعاهد التابعة لها[20] فإن تلك المحاولات جميعها باءت بالفشل نظرا للتحديات التي كان يواجهها ، سواء على المستوَى الداخلي[21] أو على المستوَى الخارجي[22] فكان لابد

(15) انظر : النضال في الشعر العربي بالمغرب ، ص 6 .

(16) أحاديث عن الأدب المغربي الحديث ص 17 . وانظر كذلك نفس هذه الآراء عند محمد بن العباس القباج في كتابه : الأدب العربي في المغرب الأقصَى (المقدمة) وعند محمد الأخضر في كتابه : الحياة الأدبية على عهد الدولة العلوية ، ص 395 .

(17) مثل محمد الرابع إلى مصر انظر : مظاهر يقظة المغرب الحديث ص 58 — النضال في الشعر العربي ص 12 .

(18) بعثة الحسن الأول إلى أوربا انظر : مظاهر يقظة المغرب الحديث ، ص 59 — 78 .

(19) دخلت المطبعة إلى المغرب من باريس سنة 1859 ومن مصر سنة 1865 انظر المصدر السابق ، ص 79 .

(20) فجامعة القرويين والمدارس التابعة لها خلال القرن 19 م وبداية القرن الحالي ، كانت مثالا لأقصى ما يمكن أن تصل إليه مؤسسة علمية من الانحطاط والتخلف ، إذ لم يكن عدد المنتسبين إليها في عهد الحسن الأول يتجاوز ألف طالب وهو عدد سينخفض إلى النصف خلال العقد الأول من القرن الحالي . أنظر أضواء على مشكل التعليم بالمغرب — الجابري ، ص 27.

(21) من حيث غلبة أنصار الجحود والتأخر ، ففي عهد عبد العزيز مثلا نجد أحد طلبة البعثة ينصح الحكومة بالإستعداد واليقظة لمواجهة التدخل الأجنبي ولكن الوزراء في ذلك العهد رموه بالكفر والالحاد . أنظر مظاهر يقظة المغرب ص 304.

(22) احتلال الجزائر — معركة إيسلي — حرب تطوان — الحمايات ...

للحركة الأدبية بصفة عامة والحركة الشعرية بصفة خاصة أن تتأثر بذلك الجو السائد. وإذا أضفنا إلى ذلك كله غياب الدرس الأدبي فإن الصورة ستتضح أكثر. فدور العلم والثقافة على قلتها لم تكن تعطي اهتماما كبيرا للدراسات الأدبية والشعرية وإنما الاهتمام كان فقط ينصب على كتب التفسير والحديث والفقه واللغة والنحو وما إلى ذلك مما يدور في هذا المجال. وان تجاوز قليلا، فإلى دراسة بعض القصائد الشعرية بمنهج تقليدي عتيق، لا يبلور جوهر الأدب والشعر كحقائق فنية.

نعم.. إننا نجد بعض الدراسات التي قام بها بعض الباحثين المغاربة حول الأدب في القرن 19م بصفة عامة، وحول الشعر بصفة خاصة. وهي دراسات تدحض الرأي الذي ذهبنا إليه. حيث تجعل من الفترة فترة ازدهار للشعر وخاصة لهذا النوع الذي سموه بشعر البطولة والجهاد، والدعوة إلى مقاومة الأجنبي يقول الأستاذ محمد المنوني: «... وقد نبغ مئات الشعراء في القرن 19م في فن التعبير عن الوطنيات وتصوير آلام الشعب ودحض آراء الاستعمار ووجد ما يسمى بأدب البطولة ...»[23] ويقول الأستاذ **حسن السائح**: «لم تتله لهاة الشعراء في هذه الفترة (19م) في الغالب بعواطف رومانسية بل كانوا ألسنة تساند ألسنة القتال، كانوا شعراء داعين إلى الوحدة ومقاومة الاستعمار»[24].

إنني أحترم مثل هذه الآراء، ولكن في حدود المعاني التي يعطيها أصحابها لمصطلحاتهم فقد نظر الأستاذان: المنوني والسائح إلى التطور والتجديد من زاوية عنصر الكم، والموضوعات الجديدة. ولم ينظرا إلى بنية القصيدة من خلال عناصرها الفنية. فلو فعلا عكس ذلك، لتبينت لهما الحقيقة على غير تلك الصورة. ولأدركا أن الشعر الذي قيل في موضوع الوطنيات، لم يلحقه أي تطور ولم يخضع لأي عنصر من عناصر التجديد. إن الشعر الوطني المغربي في فترة القرن التاسع عشر، كان ضعيفا من حيث الصياغة الفنية، ويمكن أن نلخص العناصر التي كان يمتاز بها في شكل الصور الآتية:

---

(23) مجلة آفاق، س 2، ع 1، ص 27.

(24) مجلة آفاق، س 1، ع مارس، 1963م، ص 33.

1 ـ محاكاة النصوص السابقة، وخاصة النصوص الأندلسية في موضوع الجهاد والدعوة إلى مقاومة الأجنبي. على غرار ما فعله محمد بن ادريس العمراوي في الأبيات الآتية التي نظمها في حادث تلمسان[25] :

يا أهل مغربنا حق النفير لكم
إلى الجهاد فما في الحق من غلط
فالشرك من جنبات الشرق جاوركم
من بعد ما سام أهل الدين بالشطط
فلا يغرنكم من لين جانبه
ما عاد قبل على الاسلام بالسخط
فعنده من ضروب المكر ما عجزت
عن دركه فكرة الشبان والشمط
من جاور الشر لا يعدم بوائقه
كيف الحياة مع الحيات في سفط

يقول أبو العسال الأندلسي :

يا أهل أندلس حثوا مطيكم
فما المقام به إلا من الغلط
الثوب ينسل من أطرافه وأرى
ثوب الجزيرة منسولا من الوسط
ونحن بين عدو لا يفارقنا
كيف الحياة مع الحيات في سفط[26]

ويقول ابن ادريس أيضا في مدح ابن هشام[27] :

(25) الديوان، ص 402 ـ الاستقصا، ج 9، ص 50.
(26) أزهار الرياض، ج 1، ص 46 ـ نفح الطيب، ج 6، ص 84 ـ الروض المعطار ص 41.
(27) الديوان، ص 276.

الـديـن نـال مـن العلياء ما التمسا
وفسر السـعـد بـالاقـبـال مـا التمسا

ويقول ابن الأبار الأندلسي مستنجدا بملوك تونس في حصار بلنسية[28].

أدرك بخيـلك خـيـل الله أنـدلسا
ان السـبـيـل إلى منجـاتها درسا

ويقول ابن ادريس[29] :

يــاكوكب بسما الجمال شريـــقــا
قـد صرت لـلـبـدر التمام شـقـيـقـا

ويقول ابن عبد ربه[30] :

يــالؤلؤا يسبي الـعـقـول أنـيـقـا
ورشـا بـتـقـطيع القـلـوب خـلـيقـا

إننا في الواقع ، نجد أنفسنا أمام اشكالية فنية أخرى ، هذه الأبيات التي تتعلق بموقف الشعراء حين يواجهون نموذجا معينا وصورة شعرية بعينها .

إن الشاعر حين يتخذ من نموذج شعري معين مثله الأعلى ، يجد نفسه أمام ثلاثة أمور : فهو اما أن يعمد إلى إعادة صورة النموذج كما هي في الأصل ففي هذه الحال يكون الشاعر مجرد ناسخ ، وتلك طريقة مستبعدة ، لا يقوم بها شاعر أصلا واما أن يعمد إلى تلك الصورة يستوحي منها بواسطة القراءة المستمرة ، والاطلاع المستديم على أساس امتلاك تصور واكتساب منوال وتعميق مفاهيم الأشياء في الذهن . وفي هذه الحال لابد ان تكتسب الصورة الجديدة طابعها الخاص ، فقد مرت من خلال معاناة ، وخضعت في تشكلها لعدة معطيات نفسية ولغوية مما جعلها غير بعيدة عن دنيا الابداع الشعري .

---

(28) الديوان ص 211 – الذيل والتكملة – السفر 5 ص 195 .
(29) فواصل الجمان ص 73 .
(30) نفســه .

ان الرجوع إلى النموذج أو النماذج المتعددة ـ كما في اعتقادي ـ شيء ضروري بالنسبة للشعراء والأدباء... لاكتساب هذا التصور الذي يوسع المدارك والمعارف ويعمق التجارب.. فالشاعر مهما بلغ في تجربته الشعرية من النضج والرقي يظل مدينا لمجموعة من الثقافات والمواقف التي ساهم بها آخرون في عصور متعاقبة، فهو لا يخلق أشياءه من عدم. وانما يخلقها من خلال الجسور التي يقيمها مع الآخرين. فالتجربة الشعرية تتعمق وتتجذر وتتخذ طريقها الأعم والأشمل بفضل نظرات يأتون بها، ويسترقونها من مصادر متعددة.. فعلى الشاعر أن يتحرك كما يشاء، ويقرأ ما يشاء ويعمد إلى ملء محفوظه ومخزونه بما يحلو له في غير رقابة أو سلطة بل فكلما كثرت التجارب وتعددت المصادر واختلفت التجارب كلما كان الشاعر أكثر أصالة وأكثر ابداعا وأعمق رؤية... وهنا أكون قد وصلت إلى التمييز بين شيئين اثنين في الصورة الجديدة من حيث علاقتها بالنموذج أو النماذج. فقد نجد صورة يسهل ارجاعها إلى نموذج معين من خلال الصيغة العامة أو الفضاء الشعري الذي تتحرك في إطاره، وذلك حين يتعلق الأمر بعدم الاستيعاب والانصهار، أو الفقر في الملكة الابداعية وقد نجد صورة يصعب ارجاعها إلى أي مصدر من المصادر، وذلك حين يتعلق الأمر بشعر أصيل. شعر الصورة الرؤيا.

والشعر المغربي في القرن 19م، بل إلى حدود سنوات الثلاثين من القرن العشرين كان من النوع الأول. فحين يتعلق الأمر بمعارضة أو محاكاة للنصوص السابقة فإنك تجد صعوبة كبيرة في رد الصورة الشعرية إلى أصلها، مع اعتبار الفروق الأساسية بين الصورتين فالمتأخرة منهما تتسم بالعجز والفقر الكبير في الملكة الانشائية.

1 ـ العنصر الثاني الذي يتميز به هذا الشعر، توفي الوعظ والارشاد.

2 ـ الصبغة الحماسية.

3 ـ الوصف المباشر للأشياء.

4 ـ الاعتماد على أسلوب الزخرفة والتعبير في اللغة والتشبيهات والاستعارات إلى درجة أنك تشعر أن الهدف الوحيد الذي يرمي إليه الشاعر هو اظهار القدرة التعبيرية، ليس أكثر.

إن هذا الشعر الوطني ، سواء ذلك الذي أتى في قصائد مستقلة ، أو من خلال قصائد المولوديات ، والتوسليات ، أو المدائح والسلطانية أو التي قيلت في الأولياء ... ان هذا الشعر – الوثيقة أو الظاهرة – يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أنواع :

1 – **النوع الأول** : يمثله شعر حماسي ، يدعو إلى مقاومة الأجنبي ، ويحث الناس على الجهاد في سبيل اعلاء كلمة الإسلام . هذا النوع نجده بصفة خاصة عند شعراء من خلال قصائد نظموها بعد احتلال تلمسان ، وبعد حادث ايسلي ، من أمثال محمد بن ادريس العمراوي ومحمد غريط .

2 – **النوع الثاني** : يمثله شعر ينتقد أخلاق المجتمع المغربي من خلال بعض العادات الذميمة ويعتبر أن ما حل بالناس من الهزائم والنكبات علامة للغضب الالهي لانتهاك حرمات الدين . وهنا يقول محمد الأخضر : «تظهر هذه الانتقادات من وجهة النظر الدينية في شكل محاربة شديدة الصرامة للبدع المخالفة للدين المناقضة لتعاليم الإسلام ، ولم تحارب الخطايا الكبائر وحدها ، كشرب الخمر والتهتك والفجور ، وإنما شملت المحاربة أيضا عادات أخرى غير مضرة كلستعمال الشاي والقهوة والتبغ ..»[31] .

3 – **النوع الثالث** : وهو نوع ظهر بعد نكبة تطوان . فهو لون من الشعر لا يحمل أية دعوة للجهاد ومقاومة الأجنبي . وإنما على العكس من ذلك يحث الناس على مغادرة بلدانهم . ويمتدح الذين لجأوا إلى الفرار حبا في الله ، وصونا للكرامة وتشبثا بالدين . هؤلاء الذين اشتروا دينهم بصفقة رابح ، وباعوا بها الدنيا بفلس ودرهم . يقول الفقيه محمد القيسي[32] :

ودينهـــم اشتروا بصـــفـــقـــة رابح
وباعـوا بها الـدنيـا بـفلس ودرهم
وتـاهـوا هـيـامـا في المداشر والقرَى
على حبهـــم في الله حب المتيم

(31) انظر الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية ، ص 395 .
(32) انظر تاريخ تطوان م 5 ص 591 – النضال في الشعر المغربي ص 24 .

والبيتان من قصيدة يتحدث من خلالها عن دخول الاسبان لتطوان ، ويصف في لقطات مغادرة السكان للمدينة ومنها :

وصاح كثير بالعويل وبالبكا
وساروا على هجر الأرض المراغم
بهجرتهم فروا بدين محمد
به تاركين الكفر في كفرهم عم

... الخ .

إن الشعر الوطني المغربي في فترة القرن التاسع عشر ، بكافة أقسامه وأنواعه كان ينظر إلى الأجنبي نظرة دينية ، ويرى فيه عالما ليس غريبا عنه ، فقد ذاق من ويلاته وحروبه في المشرق والأندلس ، ما جعله يدعو إلى مواجهته والاستعداد له ، ومقاومته بعنف لا هوادة فيه .

وإذا أردنا تقصي النعوت والأوصاف التي ينسجها الشعراء المغاربة لهذا الأجنبي الذي يهدد الثغور ، ويستولي على الجزائر ، ويهزم الجيش المغربي في ايسلي ، ويستولي على تطوان ، ويهدد استقلال البلاد بشكل الحمايات الخطير... وجدنا في هذه الصور الآتية :

1 — فمرة ينسج له صورة الرومي المقذف ، والمخادع المخاتل الذي يبدي اللين من أجل استعباد الناس وإذلالهم ، والقضاء على مقومات دينهم ، على غرار ما نجد في قصيدة محمد غريط التي نظمها في حادث تلمسان[33] .

مالي أرَى جفن أهل الغرب وسنانا
من بعد ما أخذ الرومي تلمسانا
كأنهم ما دروا ماذا يريد بهم
عدوا دينهم لا نال امكانا

2 — ومرة ثانية ينسج له صورة الرومي الخاضع الذي يأتي صاغرا ، يطلب النجاة ويروم الصلح كما في غرار قصيدة محمد بن ادريس العمراوي التي نظمها في

(33) انظر ذيل كشف الغمة للكردودي— النضال في الشعر العربي ص 11 .

مدح ابن هشام بعد حادث البنزيال بمرسَى العرائش[34] ومنها[35] .

رفــعت بملـــكك رايـــة الإسلام
وبـــدت بـــعصرك بهجـــة الأيـــام
وسرت بـعدلك في الوجود مسرة
شـــفـــعت بمد موائـــد الاكـــرام
وعلا بك الدين الحنيف مراتبا
خـفضت عـبـاد الجبت والأصـنام
فتنافست في الحمد ألسنة الورَى
وزهت بحمـــــــدك ألسن الأقلام
وأتت لسـدتك الـرفـيـعـة خضـعا
رسـل الملوك وعصـبـة الأعـجام
هابتك حتَّى الروم في أقطارها
فـأتـتك راغـبـة لـنـيـل سلام
هـذا رسول لـنجـليـز ببابكم
مـــتـــمســـكـــا بحسن ذمـــام
يرجو النجاة لصلحكم ويروم أن
تحظَى عـــقـود عـــهوده بـــدوام

ومرة ثالثة ، يرَى فيه شبح الكفر والشرك الذي يهدد معقل الايمان والتوحيد على غرار ما نجده في نصوص كثيرة ، يقول محمد بن ادريس[36] :

يـاسـاكني الـغـرب الجهـاد الجهاد
فـالكـفر قـد شـارككـم في البلاد
والشرك قـــد نصب أشراكـــه
مسـتـعـبـدا بـكـيـده لـلـعـبـاد

---

(34) انظر القصة في كتاب الاستقصا ج 9 ص 24 .
(35) الديوان ص 468 .
(36) نفسه .

ويقول في قصيدة طويلة ، في زيارة قبر المصطفَى عام 1262هـ أولها :

سلام يفوق الورد في الطيب والزهرا
ويفضل في اشراقه الأنجم الزهرا
فكن يارسول الله غوثا لأمة
تمت إلى علياك بالنسبة الكبرى
فما أنزلوا الا ببابك رحلهم
ولا اتخذوا يوما سواك لهم ذكرَى
ولا استنصروا الا بجاهك في الوغَى
ولا قصدوا في الخلق زيدا ولا عمرا
ولا قصروا الا عليك رجاءهم
وما قصروا لو خالفوا النهي والأمرا
وقد جاوروا من عصبة الكفر أمة
تريد بنصب الماكرين لها الجرا
وعندهم جزم برفعك من لجا
إليك ومن ناواك تكسبه كسرا
فقد قصرت علياك دولة قيصر
وقد كسرت أشياع دين الهدَى كسرَى
أجرنا فنعم الجار أنت لمن لجا
لبابك واستكفى لهمتك الأصرا
وفر يارسول الله عزما لأمة
دعوك ولب صوتهم وأجبرهم جبرا
وأظهر لها من عز جاهك نصرة
ترد على الأعقاب من سامها ذعرا
وتخل ديار المسلمين من العدا
وتكسبها من بعد نجسهم طهرا
وتتركهم صرعَى بكل ثنية
وتملؤها دينا كما ملئت كفرا

فلا جاه إلا جاه عزك يرتجَى
ولا نصر إلا من علاك لهم يدرى
فأنت الذي لا يلحق الضيم جاره
ولا يخشَى من يلمم بساحته ضرا
فان كرام العرب تحمي ذمارها
وتدفع عن جيرانها الضيم والذعرا

ويقول في أخرى في نفس الموضوع[37] :

حطنا وعاملنا بلطفك واكفنا
كيد العدو وصولة الكفار
ولتهلك الأشرار في اشراكه
وأذقهم عزما بوار وبار

ويقول محمد السلاسي التطواني في حادث تطوان[38] :

أيا ذرة البلدان حل بك البلا
فصرت لأهل الكفر مأوَى ومنهلا
وصارت محل الكافرين ودارهم
وموطن من في الكفر حقا تغلغلا

فالكفر يحل محل الايمان والشرك يحل محل التوحيد ، والصراع في أساسه صراع ديني والشعراء يهدفون من وراء نسج تلك الصورة إلى إيقاظ الهمم في نفوس الناس والدعوة إلى الجهاد حتَّى لا تتكرر تجربة الأندلس .

4 — ومرة أخرى تتكرر صورة عبدة الأصنام على غرار ما نجد في هذين البيتين :

— وأصنام أهل الشرك في الأرض أصبحت
منكسة خرت صغارا لأذقان[39]

---

(37) الديوان ص 448 .
(38) تاريخ تطوان م 5 ص 491 — النضال في الشعر العربي ص 26 .
(39) البيت لمحمد بن ادريس انظر الديوان ص 319 .

ـ وعلا بك الدين الحنيف مراتبا
خفضت عباد الجبت والأصنام[40]

5 ـ ومرة أخرى تتكرر صورة عبدة الأوثان على غرار البيت الآتي[41] .

فرض على كل مسكين وسلطان
حمل السلاح على عباد أوثان

6 ـ ومرة تأتي الصورة في شكل حملة عنيفة على أهل الصليب .

كونو صلابا على أهل الصليب فلا
دين لمن لعدو دينه لانا

7 ـ ومرات ، ينسج الشعراء صورا للأجنبي من المكر والغي والضلال والنجاسة والشر والبلاء مما لا يحصيها عد أو يحسبها حساب .

ان هذه الصورة كما تبدو من خلال النصوص الكثيرة تغلب عليها الصبغة الدينية فهي من جهة ترينا هذا البعد الذي جسم الصراع بين عالمين مختلفين : عالم الكفر والايمان أو عالم الشرك والتوحيد ، ومن جهة ثانية تجعلنا نقف على مستوَى تفكير القوم ، ونظرتهم إلى الأشياء من خلال هذا الصراع نفسه . إن قيمة هذه الصورة أو الصور التي نسجها الشعراء للأجنبي من الناحية الفنية والشعرية لا تغني شيئا . ولكنها من الناحية الاجتماعية والتاريخية قد تغني شيئا كثيرا . ومعنَى هذا أن النهضة الأدبية والشعرية لن تبدأ بعد . وأن العناصر التي ينبغي أن تتوفر من مجتمع متقدم وثقافة مزدهرة ومناهج الدراسة المتطورة وغيرها من العناصر الأخرى .. كل ذلك كان غائبا وتبعا لذلك كان حتما أن تغيب النظرية الأدبية والنقدية فيظل الشعراء بعيدين عن مجال الابداعات الانسانية ...

---

(40) نفسه .
(41) الحلل البهية ص 211 ـ النضال في الشعر العربي ص 14 .

«الموقف السياسي» ودوره في تكييف مهمة الإصلاح عند محمد الحراق

(1188 – 1260هـ) / (1774 – 1845م)

الأستاذ عبد المجيد الصغير

جامعة محمد الخامس – الرباط

مقدمة :

إذا كان الاتفاق واقعا اليوم حول فشل محاولات الإصلاح في القرن التاسع عشر بالمغرب وكذا حول دور الضغوط الخارجية في ذلك الفشل الذي ازداد عمقا بسبب طبيعة الاصلاح الممارس داخليا والمتميز بطابعه الجزئي الضيق (الجيش خاصة) ... إذا كان الاتفاق واقعاً حول كل هذا فإننا نعتقد أنه لا يمكن اصابة الحقيقة في ذلك إذا لم ننتبه إلى عامل أساسي كان وراء ذلك الفشل العام والذي لا سبيل للنهضة إلا باصلاحه وتغييره ، انه **فساد العقل والتفكير**.

هذا العقل أو التفكير الذي سبق «للغزالي» و«لابن رشد» أن نبها إلى أهميته في كل اصلاح وإلى خطورته عند وقوع أي فساد . وقد اعتبر ابن رشد تعويض الفكر البرهاني بالفكر الجدلي ايذانا بدخولنا عصر الانحطاط والتقهقر...

لكن المشكلة أن الفكر المغربي بعد «ابن رشد» لم يكتف بتعويض الفكر البرهاني بالفكر الجدلي بل انه خرج من هذه الطريقة الجدلية في التفكير وأصبح منذ القرن الثامن للهجرة مطبوعا بطابع صوفي – طرقي شمل كل الأنماط الثقافية المتواجدة على الساحة الفكرية وصاحب عصور الانحطاط المختلفة بل أصبح ذلك الفكر الصوفي – الطرقي في رأي البعض يمثل رمز البدعة أو الانحطاط أو التخلف في العصور الأخيرة ...

لذا فالإصلاح إذا كان يجب أن يبدأ باصلاح العقول أولا ، فذلك يتضمن أنه كان يجب أن يبدأ باصلاح التصوف ــ الطرقي ، وهو أصعب أنواع الاصلاح لأن التصوف اعتبر في القرون الأخيرة أفضل مجال لتكريس كل محافظة ورفض كل تغيير أو تجديد .

ومع ذلك فلا مفر من أن يشمل الاصلاح هذا التصوف الطرقي إذا كان لابد من ضرورة لاصلاح جذري للفكر المغربي ، هذا ما وعاه وحاول انجازه السلطان «سليمان» دون جدوَى ، وهو أيضا ما حاولته الدرقاوية وخاصة في شخص «محمد الحراق» .

ولابأس من الإشارة هنا إلى تميز التصوف المغربي منذ ظهور الشادلية في ظل الدولة الموحدية بالقيام ببعض المحاولات الإصلاحية في حقل الفكر الصوفي وذلك بموازاة الاصلاح الممارس في حقل الفكر السياسي والاجتماعي الذي امتازت به الدولة الموحدية حيث تم تحقيق هذا الإصلاح تحت شعار التوحيد ، سواء في الجانب العقائدي (كما تجلى عند «المهدي بن تومرت» مرورا «بيعقوب المنصور» ثم «ابن رشد») أو الجانب السياسي ثم الجانب الأخلاقي والصوفي حيث نرَى الاختلاف الواضح بين الشاذلية كموقف صوفي في الدولة الموحدية وبين التصوف المشرقي والأندلسي أيضا :

فبعكس هذا التصوف الأخير ، وانسجاما مع الروح الجديدة التي بثها الفكر الموحدي ، يعلن الشاذلي (ت 656هـ) رفضه لتلك القطيعة المزعومة بين الواقع المعاش للناس وبين الفكر الصوفي فيصرح قائلا : «إذا عارض «كشفك» الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف ...» وما ذلك إلا لأن من شروط الكشف الصحيح موافقته للكتاب والسنة ، مثلما أن من شروط أو صفات الحكمة الصحيحة موافقتها للشريعة الحقة كما قال ابن رشد في نفس العصر .

ويتخذ «الشاذلي» نفس الموقف من نظرية الزهد الأخلاقية السائدة قبله في الفكر الصوفي والقائمة هي أيضا على أساس رفض الواقع المعاش للناس والابتعاد عنه فيعلن في البداية أن «آدام خلقه الله ... ثم نزل به الأرض ليكمله ... فكان نزوله **نزول كرامة لا نزول إهانة**» وهو بهذا يدشن موقف «الشكر» مقابل موقف التقشف

إذ لا ضير أن يكون «الجسد في الحانوت والقلب في الملكوت» ولم يعدم «الشاذلي» الجواب على اعتراض من أحد المتقشفين بعد أن أمسك هذا بملابس الشاذلي الجميلة وهو يقول له «ياسيدي ما عبد الله بهذا اللباس (الفاخر) فامسك «الشاذلي» بملابس الصوفي الخشنة فقال : ولا عبد الله بهذا اللباس الذي عليكم لباسي يقول للناس أنا غني عنكم فلا تعطوني ، ولباسك يقول إني فقير فأعطوني» .

وسوف ندرك كيف سيهيمن روح هذا الموقف الشاذلي على محاولات «الشيخ الحراق» الإصلاحية وذلك بفضل محاولته أيضا القطيعة مع الفكر الصوفي المتشدد والسائد في القرن التاسع عشر بالمغرب .

* * *

(احذر هذا الطريق ، فإن أكثر «الخارجين» منه)(1) .

هذا ما يقوله الشيخ أحمد زروق عن الفكر الصوفي ، اعترافا منه بأن التصوف أسرع الميادين الفكرية والأخلاقية تأثرا بالانحلال وأكثرها انعكاسا لعوارض الانحطاط . وإذا عرفنا أن التصوف أصبح ـ خاصة منذ القرن السادس عشر ـ سمة العصر والمناخ الذي يتنفس من خلاله عامة الناس وخاصتهم كذلك أدركنا أن «العلماء» أيضا لم يكن بامكانهم الافلات من التأثر بهذا الفكر الطرقي وأن تسري إليهم عوارض الانحلال والانحطاط البادية في ذلك الفكر ويكفي أن نذكر أن «الشيخ التاودي بن سودة» شيخ الجماعة بفاس وعالم القرويين الكبير لم يفرط في زيارته السنوية لضريح عبد السلام بن مشيش بأقصى شمال المغرب طيلة عشرات السنين كادت تبلغ سنوات عمره ، أو كأنه بذلك أكثر الطرقيين اخلاصا وأحرصهم على تثبيت الفكر الطرقي في الثقافة المغربية .

وحول طبيعة هذه الثقافة نستطيع القول بأننا إذا وعينا اضطرار المغرب ـ قبل المشرق بزمن طويل ـ على مواجهة الحملات العسكرية الإسبانية والبرتغالية فإننا ندرك مباشرة كيف أن الدفاع الخارجي أصبح أولى الأولويات الشيء الذي أدّى إلى تراجع للفكر وللثقافة أمام أولوية النظام العسكري «كنظام ملائم لهذه الحالة» . إذا لابد للثقافة أن تتراجع أمام أولوية هذا المطلب : مطلب الدفاع .

(1) الشيخ أحمد زروق : «قواعد التصوف» ، قاعدة رقم 201 .

هنا تخصص جامعة القرويين في اخراج وتكوين هذا النوع الخاص من «المثقفين» لا غير! ومن هنا أيضا يجب أن نفهم دلالة تحريم الفقهاء الخروج عن الإمام الجائر إلا إذا أظهر تعطيلا للصلاة وللشعائر الأخرى[3]، لأنها هي وحدها التي بقيت كتعبير عن الذات.

ان تراكم هذه الخصائص وتفاعلها في فكر الفقهاء والصوفية جعل بعض رجال السياسة قد يئسوا من كل إصلاح يأتي من جهة «العلماء» فحاول بعضهم – منذ السلطان محمد بن عبد الله – اتخاذ مبادرات مستقلة للاصلاح على المستوى الفكري والإداري دون أن تخلو محاولاتهم من عقبات كانت تتمثل قبل جمود العامة في جمود العلماء أنفسهم ولا غرو إذا وجدنا بعد هذا من يتبنى في القرن التاسع عشر الموقف الخلدوني القديم من العلماء: فهذا محمد الكردودي مؤلف «كشف الغمة» ينصح السلطان عبد الرحمن بن هشام بالابتعاد عن «العلماء» بحجة أنهم أبعد الناس عن فهم مشاكل العصر[4] والاطلاع على مستجداته، متهما إياهم بالوصولية وعدم القيام بمهمتهم كاملة...

وإذا كان هذا العصر قد عرف قيام بعض العلماء بمحاولات نقدية فإن المضايقات كانت تحيط بهم من كل جانب.

ونستطيع أن نجد عند كبار الفقهاء اعترافا صريحا بالعجز والفقر العلمي فيما يمكن تسميته بمشكلة أو بالأحرى «مصيبة قراءة التفسير»: فقد كان جل العلماء يحجمون عن تفسير القرآن الكريم اعتقادا منهم أن من يتصدر لذلك دون أن يكون كفؤا له حلت بالبلاد مصيبة بسببه قد تتمثل في موت السلطان نفسه! وقد وعَى السلطان محمد بن عبد الله الدافع الحقيقي لهذا الموقف باعتباره أولا اعترافا ضمنيا بالفقر العلمي وباعتباره، ثانيا، تبريرا لاسقاط كل عالم أظهر امتيازا على الأقران خاصة

---

(3) المرجع السابق ص 213.

(4) كشف الغمة مخطوط خ، ع، ر، رقم 1281 د، ص 37 – 38، وهو يستشهد من عصره على صحة رأي ابن خلدون في «العلماء» فيقول: «وكذلك لعهدنا انما حملوا الشريعة أقوالا في كيفية الأعمال والعبادات... هذه غاية أكابرهم، ولا يتصفون إلا بالأقل منها في بعض الأحوال».

إذا كان هذا العالم معدودا من جملة «الآفاقيين» والوافدين من مدن أقل أهمية من العاصمة[5] وسوف يكرر الفقهاء نفس هذا الموقف مع الشيخ «محمد الحراق» سواء في مقامه بفاس أو أثناء استقراره بتطوان حتّى قبل أن يعلن انتماءه إلى التصوف كتعبير منه عن رفضه لهذا الفقه الذي لا يتجاوز تأثيره الحناجر.

معنَى هذا أن بعض العلماء والفقهاء أنفسهم – وخاصة منهم من حاول الخروج عن خصائص ثقافة الانحطاط وأظهر موقفا نقديا منها – لم يسلم من ضغط هؤلاء العلماء ومن محاولاتهم تشويه سمعته أو التقليل من شأنه. فهذا الفقيه علامة المغرب أحمد الورزازي (ت 1179هـ)[6] الذي زار مصر وناظر فقهائها قد وصف من طرف بعض المغاربة بكونه «يحقق المسائل ويدقق ولا يرضَى بالتقليد في جلها: كان يميل إلى تحكيم العقل في الأمور النقلية والعقلية...»[7] «ولم يكن متقيدا بمذهب الأشاعرة في الاعتقاد»[8] لذلك لا نستغرب هذا الوصف الذي نجده للشيخ الورزازي والذي يقدمه لنا أحد زملائه بقوله: «وكان يعجبني من اتساع حفظه وحسن فهمه إلا أنه يكثر **من الرد على الأئمة** من غير تأدب معهم»[9] وهو وصف قدحي بلاشك كان وراء اتهامه بالاعتزال الذي امتحن عليه وسجن ثم خلي سبيله.

هذا الموقف الذي اتخذه العلماء أواخر القرن الثامن عشر من الشيخ الورزازي لم يكن إلا ليزداد حدة حينما يحاول الورزازي المذكور المزج بين مواقفه الفكرية والسياسية، وقد وصفه أحد معاصريه من الصوفية المعجبين به بكونه «كان شديد

---

(5) هذا ما يسجله السلطان محمد بن عبد الله في رسالته إلى الشيخ التاودي بن سودة بخصوص موقف علماء العاصمة «مكناس» ضد العالم التطواني «عمر لوقش» واصفا موقفهم بكونه صادر عن مجرد حقد وحسد انظر: محمد داود «تاريخ تطوان» م. 3 ص 27. وانظر مواقف مماثلة لعلماء فاس ذكرها مؤلف «الابتسام عن دولة مولانا عبد الرحمن بن هشام» اختصره محمد الحجوي مجموع رقم 114 ح. ق. م. ص 411.

(6) انظر ترجمته في تاريخ تطوان م. 3 ص 85 وكذا في «فهرس الفهارس» ج 2 ص 429 – 430، ط. فاس 1347هـ.

(7) أحمد بن عجيبة: «نزهة البستان في طبقات الأعيان».

(8) تاريخ تطوان: م 3 ص 85.

(9) المرجع السابق.

الشكيمة على الولاة ، لا يخاف من أحدهم ولا يبالي بهم ، فسلّمه الله منهم» . وفي هذا انسجام مع ما وصفه به «سليمان الحوات» بكونه قائل بالحق ، عامل به ، أو بكونه صاعقة وراهب الإسلام كما يقول عنه عبد الحي الكتاني .

ولاشك أن هذه أوصاف سياسية ، تزداد أهميتها إذا عرفنا امتزاج شخصية الفقيه وشخصية الصوفي في مواقف أحمد الورزازي ، وهو الامتزاج الذي أصبحت «الدرقاوية» فيما بعد تطمح إلى تحقيقه باعتباره الشرط الأساسي للاصلاح في هذا العصر . ولعل في النص الآتي ما يدل أولا على موقف «الرفض» الذي أصبح بعض الصوفية يعلنونه تجاه الوضع السياسي ويدل ثانيا على خطورة أو فعالية هذا الموقف حينما يصبح نموذجا يحتذى عند بعض من يودون احداث تغيير موسوم عندهم بالاصلاح ، كما يدل النص بعد هذا أو ذاك على مدى تغلغل الفكر الصوفي الطرقي بين فقهاء هذا العهد : فقد ذكر محمد المهدي بن القاضي في كتابه «النور القوي في ترجمة مولاي عبد الواحد الدباغ وشيخه مولاي العربي الدرقاوي»[10] ان الفقيه الورزازي المذكور كان أيضا تلميذا ومريدا للشيخ «علي العمراني» الملقب «بالجمل» شيخ العربي الدرقاوي . ومما جاء في ذكره له ، أن الورزازي قال لعلي الجمل : «ياسيدي امحني وصلصلني ولا تترك مني **إلا الفاتحة** ثم اكتبني بما شئت» . فكان جواب «علي الجمل» وقد فطن إلى شخصية الورزازي كفقيه ميال للنقد والتمحيص «قم فقد جعلناك على قدم سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه : تقول الحق ولو كان مرا ... فبكى الشيخ الورزازي وقال له : ياسيدي فكيف أقول الحق **في هذا الوقت** وأسلم من اذاية الخلق» وقد قاله الشيخ «جسوس» (في عصر مولاي اسماعيل) فات بسببه[11] ؟! فقال له الشيخ : ذاك قال بنفسه فقتل لأجل نفسه وأنت ان شاء الله تقول الحق بربك فلا تخشى سوى ربك» ثم يذكر النص بعض المواقف السياسية المتميزة للشيخ الورزازي[12] ومما له دلالة قوية هنا أن الشيخ العربي

(10) ذكره داود «تاريخ تطوان» م. 3، ص 90 .

(11) حول محنة الشيخ عبد السلام جسوس انظر رواية صاحب «الاستقصا» لها في الجزء المتعلق بدولة مولاي اسماعيل، ص 88— 96 .

(12) انظر بعض هذه المواقف عند «داود» المرجع المذكور وهو ينقل بعضها عن تاريخ «الضعيف الرباطي» الذي يروي ذلك ضمن حوادث سنة 1177 .

الدرقاوي كان يحكي لأتباعه هذه المواقف السياسية للفقيه الورزازي ومضمون ذلك الحوار الذي دار بينه وبين شيخه في التصوف «علي الجمل».

* * *

هكذا سيظل نموذج الفقيه الصوفي يراود فكر العربي الدرقاوي وسيجد بغيته في شخص الفقيه أحمد بن عجيبة ثم بعده في شخص الفقيه محمد الحراق. ان ذلك النموذج في عرف الدرقاوية هو الوسيلة المناسبة لاصلاح الفكر المغربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هذا الفكر الذي يتنازعه الفقهاء والمتصوفة، وإذا كنا قد وقفنا على بعض معالم الانحطاط في الفكر الفقهي فإن الفكر الصوفي – الطرقي في هذا العهد المتأخر لم يكن أقل فسادا وكان أكثر بعدا عن روح الموقف الصوفي الذي دشنه قديما أبو الحسن الشاذلي: بل ان التصوف في عصر محمد الحراق ليعكس بصدق صورة المغرب الاجتماعية وكانت الطرقية تمثل عصرها المضطرب سياسيا وأخلاقيا وفكريا، ويكفي أن نلقي نظرة سريعة إلى شعائر هذه الطرق في بعض المناسبات العمومية لنرى فيها متنفسا للمشاكل التي يعيشها وتحقيقا مسرحيا لما تعجز عن تحقيقه واقعيا.

فهذه الطريقة «العيساوية» التي يخرج اتباعها في عيد المولد النبوي «يفترسون لحم الغنم والمعز قبل موتها بعد أن يبقروا بطونها ويمزقوا أحشاءها... فتتلوث أبدانهم وثيابهم بالدماء ويأكلون تلك اللحوم الملوثة بها..»[13] في حين يتفنن أتباع الطريقة «الحمدوشية» في «شذخ رؤوسهم بالشواقر والكور الحديدية والخشبية المسمرة بالمسامير، فتسيل دماؤهم على وجوههم وثيابهم ويلقون الرعب في نفوس النساء والأطفال **ويعتقدون أنهم يعبدون الله**»[14].

هذه هي الوضعية التي أصبح عليها الفكر الطرقي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وهي صورة **معبرة عن روح العصر** المتميز بالتقلبات السياسية والاضطرابات المجتمعية، ولا عجب بعد هذا أن يكون العنصر المشترك بين شعائر مثل هذه الطرق هو عنصر **الدم والعنف**: فهذه الطريقة أو تلك تحرص أن تظهر للناس في صورة

(13) انظر هذا الوصف عند «داود» المرجع المذكور، ص 212.
(14) المصدر المذكور.

التخويف والعنف والغرابة كعنف العصر وغرابة أحداثه وتقلبات أحواله ... كل هذا يمارس أمام مرأى ومسمع من الفقهاء والعلماء دون أي نقد أو انكار أو رغبة في الإصلاح . ومن لم يرض منهم بالانتساب إلى هاتين الطريقتين الشعبيتين انتسب إلى طريقة الأعيان الأشراف «الريسونيين» الذين ان ترفعوا بحكم أرستقراطيتهم عن الانتساب أو سلوك مسلك الطرق الشعبية فإنهم راضون أيضا عنها وعما تمارسه من طقوس وربما أسرعوا أيام الأعياد إلى الأزقة لأخذ أماكنهم للتفرج على غرابة هذا التصوف الذي اكتسح كل الطبقات الشعبية .

أمام هذا الرضى العام والمطلق بهذه الأوضاع الفاسدة ، سواء من طرف الفقهاء أو المخزن أو حتّى من طرف طريقة الأعيان – الريسونية – تبرز الدرقاوية لتحاول نقد هذه الأوضاع و«اصلاح» الفكر المغربي ، وهو فكر فقهي – صوفي ، غير أن طريقة هذا الإصلاح لم تكن على أساس التمتع بالحياة ورفض الزهد – كما فعل قديما أبو الحسن الشاذلي – وذلك باعتبار أن ذلك التمتع والاقبال على جمع المال وابتزازه واغتنام الملذات قد أصبح في القرن الثامن عشر والتاسع عشر هو دين الفكر الطرقي ومطمحه وغايته من التصوف وبالتالي فلا يكون العلاج أو الإصلاح إلا **بالخروج عن ذلك المال** وعن ذلك الهوس في التكالب على الملذات .

وفي اعتقاد أحد الدرقاويين أن من أهم أسباب هذا الفساد الذي عرفه الفكر الطرقي رغبة «المخزن» في احتواء التصوف وجره إلى جانبه كورقة من أوراق النفوذ السياسي بين عامة الشعب فيقول[15] : «كانت طريقة القوم رفيعة القدر عالية الشأن ... والآن أصبح ينسب إليها **الأشرار** والفجار ، فتجد فيها هذا **قائد** وهذا **باشا** وهذا **حرسي** ، وغير ذلك . فنهم من يتخذها **حرفة** فصارت كالحائط القصير يتخطاه القوي والضعيف» .

لذلك لا نستغرب إذا عرفنا أن الفقيه ابن عجيبة حينما انقلب مريدا للطريقة الدرقاوية وسلك طريق الزهد والتقشف داعيا إلى جعل الدنيا أو المال في اليد لا في القلب ... تألب عليه زملاؤه الفقهاء بمساندة المخزن والطريقة الريسونية أيضا ، لأنهم جميعا أدركوا أبعاد موقف ابن عجيبة ، كما رأت فيه الريسونية خاصة ضربة

(15) أحمد ابن عجيبة : الفتوحات الالهية في شرح المباحث الأصلية ، ج 2 ص 257 .

إلى أسلوبها في اتخاذ التصوف أولا كطريقة مغلقة خاصة بالأعيان وثانيا كطريقة قائمة على كثرة الهبات المالية والاقطاعات الأرضية سواء من طرف الأعيان أو المخزن نفسه .

ونظرة خاطفة إلى الثروة المهمة للنائب السلطاني بطنجة (وزير الخارجية) السيد محمد بن عبد الله الخطيب (ت 1288هـ) وهو الذي سيبني الزاوية الفخمة للريسونيين بتطوان ويعد مريدا من مريديهم الأعيان ... أقول ان نظرة سريعة لوضعية هذا الموظف المخزني تنبئنا بما يمكن أن تفعله فيه وفي أمثاله دعوة «ابن عجيبة» من ردود فعل قوية انتهت بتقديم الدرقاويين إلى محكمة عليا من الفقهاء والريسونيين والمخزن ثم الزج بهم في السجن والتنكيل بهم بعد أن وجهت إليهم تهمة أخلاقية المظهر سياسية العمق وهي : كونهم «أفسدوا البلاد والعباد ، وخرجوا عن سنن الهدى إلى البدعة والفساد» وذلك بسبب لباسهم اللباس الخشن (المرقعات) وحملهم للسبحات ثم يأتي شرط هيئة المحكمة لاخلاء سبيل المسجونين هكذا «ان شأتم أن ترجعوا عن طريق البدعة إلى السنة ومن الضلال إلى الهدَى ، ومن الشك إلى اليقين ، وتتوبوا إلى الله وتنزعوا المرقعات ، وتشهدون على أنفسكم أمام العلماء وسيدي علي بن ريسون ... فانكم تذهبون بسلام ولابأس عليكم . وان أبيتم وامتنعتم فلا تلوموا إلا أنفسكم : السجن والقنب والماء»[16] .

غريب أن تكون البدعة الملصقة بالدرقاوية لباسهم ومرقعاتهم الخشنة وأن يتطلب ذلك كل تلك المحاكمة وهذا التهديد مع العلم أن هؤلاء الفقهاء والأعيان وأعضاء المخزن كانوا يتهافتون على أخذ أماكنهم في الأزقة للتفرج على مظاهر الدم والعنف الممارس من طرف «العيساويين» وأضرابهم دون أن يتهموا بالبدعة والضلال ولكن أحد الفقهاء ممن اشتركوا في محاكمة الدرقاوية أفصح عن حقيقة الموقف حينما صرح قائلا[17] : «ان **درقاوة** قاموا في هذا القطر (المغرب) **والنصارَى الفرنسيس**

---

(16) انظر تفاصيل هذه المحاكمة الغريبة عند : محمد المكودي التازي «الارشاد والتبيان في الرد على ما أنكره الرؤساء والأعيان من أهل تطوان» مخطوط الخزانة العامة تحت رقم 1856 د .

(17) تاريخ تطوان، م. 6 ص 195 .

قاموا في قطرهم (يقصد الثورة الفرنسية) وكلهم ينشأ منهم **فساد العالم**» ولا معنًى لهذه المقارنة إلا لأن هؤلاء الفقهاء قد رأوا في جوهر الدعوة الدرقاوية رفضا للواقع الأخلاقي والسياسي ودعوة إلى نوع من المساوات أو على الأقل ادانة لاستغلال الفقه والتصوف في عملية الاثراء خاصة حينما يرتبطان بالسياسة ويسيران في ركاب المخزن.

هذا ما وعاه أحد الدرقاويين المسجونين حينما لاحظ أن مواجهة الفقهاء لهم مواجهة عميقة لأنها لا تتجاوز مشكلة سطحية هي مشكلة اللباس في نفس الوقت الذي يصبح فيه أولئك الفقهاء ويمسون يزينون كل شيء للحكام حتَّى لو كانوا حراما بالاجماع فيقول «والله لقد شهدنا أحوالا شنيعة وأخلاقا فظيعة من **فقهاء** أهل تطوان الذين رموا الفقراء **بالبدعة** والبهتان وادعوا **السنة** بلبس الرفيع من الثياب في كل حال محتجين بقوله ﷺ: ان الله جميل يحب الجمال، بثمن الجمال الذي يوجب التجبر والتكبر والطغيان ... والعجب من هؤلاء الذين ينكرون مثل هذا على الفقراء وهم يجالسون الجبابرة والظلمة صباحا ومساء ويرون عليهم «المجادل» الغليظة من الحرير الخالص كالأفاعي ولا يقولون هذا قبيح أو حرام أو بدعة، فلِله عليهم هل تخصيص الانكار بالفقراء دون الظلمة ... من الانتصار للدين أم هو الافلاس من نور اليقين؟»[18].

أمام ذلك التحالف بين الفقهاء والطرقية القديمة والمخزن لم يكن بامكان الدرقاوية إلا أن تعرف في هذه المنطقة فشلا في محاولاتها، فشل تجلى بعد المحاكمة في كثرة الملاحقات والمطاردات ثم فيما أعلنه الشيخ الدرقاوي نفسه لأتباعه بتطوان بضرورة الابتعاد عن المدن ومغادرتها إلى البادية لأن «المدن ـ كما يقول ـ «عوائدها» كبيرة وهرجها كثير لا تليق بالمريدين»[19] الشيء الذي يعني في هذا الرأي أن مجتمع البادية أبعد ما يكون عن تأثير سلطة الفقهاء المرتبطين بالمخزن. وقد عمل كبار دعاة الدرقاوية بهذه النصيحة ولم يرجعوا إلى المدينة كدعاة إصلاح أبدا، خاصة وقد انتشرت آراء تصف مواقفهم بالتطرف تجاه الفقهاء والمخزن والطرقيين وذلك مثل ما

---

(18) المكودي: المرجع المذكور.

(19) العربي الدرقاوي: «رسالة للاخوان الذين سجنوا بتطوان ...» قسم المخطوطات، الرباط رقم 1846 د.

نجده لدى مؤلف كتاب «المقتبس الأمنا»[20] الذي يقف موقفا عدائيا من الدرقاوية – رغم كونه لا يخفي تعاطفه مع الطرقية القديمة – ثم يفصح عن حقيقة دوافعه حينما يأخذ على الدرقاوية كونهم «يقعون في كل ما يشار إليه بصلاح أو مرتبة من المراتب الدينية : **فلا سلطان** عندهم ولا **عامل** ولا **قاض** ولا **شريف** ولا **مرابط** ولا زاوية بل يصرحون بأن **الكل في ضلال كبير**» ثم يعقب على ذلك مباشرة مفصحا عن الطابع السياسي لموقفهم :

«ويزعمون أن الوقت لا يستقيم إلا إذا حكموا بين الناس بخروج الإمام المهدي من طائفتهم» وحينما تسلل يوما بينهم سمع أستاذا لهم يقول لأتباعه منتقدا بعض من اشتهروا بالعبادة : فلان يظنه الجاهل عارفا وهو في غاية الجهل وفلان يظنونه زاهدا وهو **يخدعهم** ويجمع الأموال لقربته ..!» .

كل ذلك يعني أن الدرقاوية في شمال المغرب – على الأقل – قد فتحت أكثر من جبهة للمواجهة مع المخزن ومع الفقهاء ومع الطرقية القديمة أيضا ، بالرغم من أنها مدت يدها إلى هذه العناصر في الشرق على الحدود المغربية الجزائرية ولعبت دورا بتشجيع كامل من المخزن ...[21] .

* * *

لقد كان العنصر المشترك في هذا الصراع بين الدرقاوية وخصومهم انما يكمن في عنصر **المغالات**، **مغالات** الدرقاويين في الرفض وتطرف خصومهم في التمسك الشديد **بالأوضاع القائمة رغم جوانبها السلبية**. وهذا ما سيحاول تلافيه الفقيه محمد الحراق فيحاول، خصوصا التخفيف من حدة موقف الفقهاء بنوع من الليونة وبكثير

---

(20) محمد الحبيب الفيلالي : «المقتبس الأمنا» ... مخطوط بالخزانة العامة رقم 855ك .

(21) انظر أخبار نشاط الدرقاوية بشرق المغرب والجزائر عند مؤرخ الدرقاوية «المعسكري» : «كنز الأسرار» مخطوط بالخزانة العامة رقم 2841ك ص 92 – 112 ، وانظر أيضا مؤلف «الابتسام عند دولة مولاي عبد الرحمن بن هشام» باختصار محمد الحجوي ، مخطوط رقم : 114ح : «ولا يقدر أحد أن يدعي أنه من أصحاب مولاي العربي الدرقاوي . فأعدى الأعادي إليهم (= الأتراك) درقاوة لأن الثائرين السابقين (عبد القادر بن الشريف وابن الأحرش) كانا من أصحابه وكانا يدعوان الناس إلى الانتساب إليه» ص 366 .

من القبول الممزوج بنوع من الدهاء السياسي فينجح في استمالة المخزن والسلطان نفسه إلى صفه ثم يظهر على خصوم الدرقاوية القدامى من الفقهاء والطرقيين على السواء.

وهكذا اضطر العربي الدرقاوي أن ينتظر عشرين سنة كاملة فصلت ما بين محاكمة الدرقاوية ومطاردتهم وبين عثوره من جديد سنة 1229هـ (1814م) على بغيته المتمثلة في **الفقيه - الصوفي كنموذج للإصلاح**، ولن يكون هذا النموذج سوَى فقيه تطوان وعالمها الشاب محمد الحراق (ت 1261هـ- 1845م).

إذا لازال العربي الدرقاوي يحلم باتخاذ المبادرات للاصلاح والتغيير كما يتصوره في مغرب هذا العهد، وقد ضغطت الظروف طيلة العشرين سنة الماضية بكاهلها وبثقلها، حيث الأزمة لا تزداد إلا عمقا سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي أو العسكري أو في المجال الأخلاقي أيضا، وإذا قلنا الأخلاق قلنا أخلاق وتفكير العلماء - الفقهاء والصوفية - الطرقيين، باعتبارهما الفئتين اللتين تزعمان لنفسهما امتيازا على العامة ولا نحتاج إلى التأكيد على أهمية هذا المنظور للأخلاق في موقف محمد الحراق وقد سبقه إلى الاعتراف بهذه الأهمية أو الخطورة المسؤول الأول في المخزن المغربي السلطان المولى سليمان وذلك في رسالته إلى قائده على تطوان محمد السلاوي حيث ورد قوله: «...هذا الزمن الذي قلت فيه الأمانة في أهلها، ولا يميزون (= التجار) بين الحلال والحرام... حتّى صارت أموالهم كلها سحت»[22] وهو نفس السلطان الذي يعترف بعد ثورة أبناء اليزيد بتطوان نفسها، قائلا: «والله لقد هممت أن أترك هذا الأمر (= الحكم) وأذهب هائما على وجهي وقلت لما ورد على تلك الخيل (= خيل ثوار تطوان): ان الله تعالى لم يرد اصلاح خلقه فما لي أعاند القدر!..»[23].

ولكن العربي الدرقاوي أراد معاندة القدر بعد عشرين سنة من محاكمة اتباعه واغتنم فرصة صراع بين فقهاء تطوان وعالمها الجديد محمد الحراق ليقترح على هذا الأخير التعاون لأجل اصلاح الفقه والتصوف معا ولكن بطريقة جديدة مختلفة عن الطريقة القديمة التي أدت بالدرقاويين القدامَى إلى المحاكمة.

---

(22) محمد داود، تاريخ تطوان، م. 3، ص 244.
(23) المرجع نفسه ص 269- 270.

نعم لقد مر الفقيه محمد الحراق أيضا بتجارب مع فقهاء فاس وتطوان أعطته المبرر الكافي لادانة الفكر السائد بين فقهاء القرن التاسع عشر وأقنعته بضرورة تجديد هذا الفكر وهو تجديد لم يكن في رأيه إلا بواسطة تطعيم الفكر الفقهي بأسس التصوف كما أوضحها قديما أبو الحسن الشاذلي ، لا كما تجلت عند متأخري الطرقية ولا حتّى عند الدرقاويين السابقين.

ويجدر القول بأن محمد الحراق الذي وصفه السلطان سليمان نفسه بـ «الشريف ... طالب علم وله مروءة»[24] والذي سبق له أن نزح إلى فاس من بلدته البعيدة ـ شفشاون ـ قد اشتهر بين اقرانه بالقرويين بالنبوغ وزاد عليه «الهمة العالية ومفاخر اللباس ... لا يبالي بأحد من أهل الدولة» . ولا يرَى مانعا من مواجهة رجال المخزن إذا اقتضت ذلك مصالح الناس الذين يرضون فعله ذاك[25] . وكاد هذا الموقف من طرف «الحراق» أن يضعه هو أيضا في مواجهة صريحة مع فقهاء القرويين ورجال المخزن معا لولا أن هؤلاء جميعا واتهم فرصة التخلص منه نهائيا ، وذلك حينما أشار علماء القرويين على السلطان سليمان ببعث الفقيه الحراق للإقامة بتطوان بمناسبة تجديد جامعها الأعظم سنة 1223هـ ـ 1808م . فتم العمل بهذه الإشارة التي كانت غايتها الظاهرة تنشيط الدراسات الفقهية بتطوان في حين كان غرضها «نفي» هذا المنافس الغريب الذي ما أن استقر بتطوان كعالم غريب عنها أيضا وكخطيب أحد جوامعها المهمة حتّى ظهر أثر عمله وازداد عدد المعجبين به مما ألب عليه بعد ستة سنين من هذا النشاط ، كبار فقهاء المدينة فدبروا له مكيدة لم تكن تخطر له بالبال.

فهو الذي أشهد له السلطان سليمان بالمروءة تأتي مكيدة دبرها له كبار الفقهاء لتثبت للسلطان أن الشاب صاحب هذه المروءة وخطيب الجمعة يدخل مومساً إلى مقصورة المسجد قبيل الخروج إلى صلاة الجمعة ليرتكب معها الفاحشة والناس في انتظار خروج الإمام ولم تكن تلك المومس إلا مرسلة من طرف الذين يرضوا عن منافسة «الحراق» لهم ، خصوصا وهو الغريب الذي لا يحق له أن يظهر على علماء

---

(24) محمد داود : «النور البراق» ص 109 .

(25) نفس المرجع، ص 8 .

المدينة الأصليين... ثم أرسلت إلى السلطان سليمان شكاية بالنازلة، معززة بتوقيع مائة وأربع وأربعين شاهد، على رأسهم كبار فقهاء المدينة ويأتي الجواب السلطاني بالأمر بتوقيف الفقيه الحراق عن مهامه العلمية...

كل ذلك جعل الشيخ الحراق — وهو يتدبر ما لحقه اليوم من فقهاء تطوان وما لحقه، بالأمس من فقهاء فاس— يدخل فترة أشبه ما تكون بفترة النقد لنفسه وللمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، فصار يتساءل مع نفسه في تعجب واستنكار: —كيف لا تنفع العلوم الشرعية نفوس حامليها؟ بل كيف تجتمع هذه العلوم الشرعية في عقلية تفتقت على مثل تلك المكيدة المنافية لكل شرعية وملة؟ لقد ادرك الفقيه الناقد بعد هذه المضايقات التي لاحقته من فاس إلى تطوان أن العلوم الشرعية السائدة ان لم تكن معززة بضمير أخلاقي حي فإنها تنقلب الى نار تلتهم، قبل أي شيء، عقول الفقهاء أنفسهم وحق لمحمد الحراق بعد هذه التجربة أن يرفع صوته منتقدا هذا الوضع متسائلا بقوله: «سبحان الله! فما فائدة هذا العلم والجاه الذي لا يوصل صاحبه إلى الله ولا يعرفه بمولاه؟»[26].

وهو في هذا التساؤل لن يجد له جوابا إلا لدَى الجانب الآخر المتواجد على الساحة الفكرية، انه الموقف الصوفي خاصة لدَى الدرقاويين القدامَى الذين كانوا يتتبعون هذا الصراع عن بعد، فيتخذون المبادرة ويدعون الفقيه المعزول لزاويتهم الخاصة ثم للقدوم على شيخهم العربي الدرقاوي الذي لازال يحلم «بالفقيه— الصوفي» كرائد للاصلاح بعد أن صمم على ادخال تغيير جذري على خطته القديمة يضمن له عدم اثارة القوَى القديمة التي سبق له أن اصطدم أتباعه بها.

وهكذا لم يصبر الشيخ العربي الدرقاوي فأوحَى في أول لقاء له مع تلميذه ومريده الجديد محمد الحراق أوحَى له بمبادئه الجديدة التي تختلف ظاهريا مع ما عهده الدرقاويون القدامَى الذين زج بهم في السجن أواخر القرن الثامن عشر. ونستطيع أن نقف قليلا عند هذه المبادئ الجديدة مع وجوب فهم دلالتها الاجتماعية من خلال مصطلحاتها الصوفية.

---

(26) محمد بن العربي الدلائي الرباطي: النور اللامع البراق في ترجمة الشيخ «سيدي محمد الحراق» مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 2602ك، ص 8.

لقد أوحَى الشيخ الدرقاوي لتلميذه الشيخ الجديد في أول لقاء لها ، «بالخطة العامة» التي يجب أن يتبعها في دعوته فاستهل كلامه ، بالقول : «ان الشيخ الكامل هو الذي يكون في غاية السكر وفي غاية الصحو ، وفي غاية الجذب وفي غاية السلوك وفي غاية الفناء وفي غاية البقاء»[27] وكأن التلميذ الجديد لم يفهم هذا الكلام الذي يلخص كل المهمة المناطة بعنقه فتصور بمنطقه الفقهي في كلام الكلام نوعا من الجمع المستحيل بين المتناقضين ، ثم انتبه إلى مغزَى ذلك حينما أجاب شيخه الدرقاوي قائلا : «الآن ظهر لي أن السكر يكون باطنا والصحو ظاهرا ، والجذب والسلوك ، كذلك كما يقال في الإيمان والإسلام ...» فسر شيخه لهذا الفهم ولم يأمره «بخرق عادة ولا بكشف رأس ولا سؤال ولا لبس مرقعة ولا ذكر في الأسواق»[28] . مما كان «يثير» سابقا الفقهاء والمخزن ، حاضا إياه على الاحتفاظ من التصوف بجوهره الذي هو الاخلاص وتطهير الضمير هذا الضمير الذي اشتكَى من فساده السلطان سليمان والذي يفتقر إلى صورته الصافية الفقهاء والطرقيون ورجال المخزن على السواء .

وهكذا شرع الشيخ الجديد الفقيه محمد الحراق في تنفيذ المهمة ، والتي رسمت له خطوطها العامة ، بحذر شديد معلنا للناس أن التصوف «أخلاق» قبل كل شيء ، وضمير **أصبح الكل في حاجة إليه**. ومن ثم فلا مبرر للتجرد وخرق العوائد المعروض في الفكر الطرقي ولا خوف من «التسبب» وينجح أسلوبه هذا في الدعوة ، فصار أصحابه دون باقي الدرقاويين «يلبسون ويتأنقون في ملبسهم»[29] . ولم يعدم محمد الحراق الرد على اعتراض أحد الدرقاويين القدامَى حينما سأله قائلا : «ياسيدي محمد في أي وقت ذكرت الله في لباسك الزاهي النظيف ؟» فكان جواب الحراق : «ذكرته في الوقت الذي كنتم تشتغلون فيه بتنسيق المرقعات فتلفقون الأحمر إلى جانب الأزرق وتجمعون من كل ثوب وملبس»[30] .

---

(27) «النور اللامع» ص 9 .
(28) نفس المرجع والصفحة .
(29) التهامي الوزاني : «الزاوية» ص 163 — 164 .
(30) «الزاوية» ص 164 ، وانظر أيضا ص 165 .

بمثل هذه المفاهيم الجديدة في التصوف والتي صار الشيخ الحراق يبثها في المجتمع التطواني ، فتح الطريق واسعا لتحقيق غاية الشيخ الدرقاوي ليس في تطوان فحسب بل وفي أكثر من منطقة ومدينة بالمغرب وبين مختلف الأوساط شعبية كانت أم من الأعيان وحتّى من الكتاب والوزراء . وبمثل هذه الطريقة أيضا استطاع الحراق تفادي أكثر من محاولة للاصطدام مع الفقهاء ، ولن يستطيع التخلص نهائيا من مضايقاتهم إلا بفضل «الموقف السياسي» الذي سيتخذه كل من الفقهاء والأعيان والطرقية القديمة ثم الشيخ محمد الحراق من الثورة السياسية لأبناء اليزيد ضد السلطان سليمان والتي اتخذت من تطوان قاعدة لها .

وكادت تطوان كلها تميل إلى صف الثوار الذين أعلنوا نهاية دولة مولاي سليمان والذين وجدوا بتطوان تعزيزا خاصة من طرف «الريسونيين»— منافسي الدرقاوية القدماء— وكذا من طرف كبار فقهاء المدينة الذين كادوا سابقا للشيخ الحراق . وقد عمد الثوار إلى عزل كل من أظهر تأييدا للمولى سليمان، وتمسك بخلافته. أما الشيخ الحراق فلم يبد من الوضع القائم بالمغرب لا تأييدا ولا معارضة ولذلك استدعي هو أيضا للحضور في اجتماع يعقده أعيان المدينة الحكام الجدد لأخذ البيعة سعيد ابن اليزيد بعد وفاة أخيه ابراهيم . ولم يجد محمد الحراق بدا من تلبية الدعوة : ولعله مشى إلى الاجتماع وهو يفكر في مصير دعوته التي ابتدأها وأتت ثمارها ، هذه الثمار التي إما سيزداد عددها أو ستقطع نهائيا حسب نوع الموقف السياسي الذي سيتخذه «الحراق» في هذا الاجتماع المستعجل . ومما لاشك فيه أن الوضع السياسي غامض وترجيح كفة أحد الملكين أو الحزبين المتصارعين على الآخر مجازفة لا تسلم نتائجها .

لذا قرر الشيخ الحراق عدم اظهار تشبثه بالسلطان سليمان وهو في عاصمة «السعديين» لأن في هذا قضاء محقق عليه وعلى طريقته في مركزها بتطوان كما أنه لا يمكنه ابداء مناصرته «للسعديين» وحركتهم لازالت في بدايتها وسلطتهم لا تتعدى تطوان وما حولها ومن شأن هذا الاختيار الثاني أن يعطي للسلطان سليمان الحق في متابعة أنصار الشيخ الحراق بفاس وايموزار وغيرهما من مدن الجنوب التي هي تحت رحمة المولى سليمان .

إذا أمام هذا الاختيار الصعب لم يكن أمام الشيخ الحراق الا اللجوء إلى

«الحيلة» ليس لانقاذ نفسه بل قبل كل شيء لانقاذ طريقته وضمان الاستمرار لنشر مبادئها الصوفية، والتي أصبحت مهددة في فاس وما حولها بعد تورط شيخه العربي الدرقاوي في هذه الاضطرابات السياسية، إذ كان ـ كما يقول الناصري ـ[31] من أوائل المبايعين لابراهيم بن اليزيد إلا أن أهل «الوداية» قبضوا عليه وسجنوه حين قدم إليهم يدعوهم لمبايعة ابراهيم. فأودعوه السجن حيث بقي فيه مدة تزيد على السنتين. ومع ذلك ورغم ما تضمنه نص بيعة ابني «اليزيد» من اتهامات ضد سياسة السلطان سليمان وبالرغم أيضا مما يشاع عن السلطان سليمان من معارضته وانتقاده المتواصل لبعض الطرقيين وأنصاف المتصوفة، وبالرغم من مواتاة الفرصة بتطوان للانتقام من هذا السلطان فإن كل ذلك لم يكن ليجعل الشيخ الحراق يندفع ـ كشيخه ـ دون تقدير منه لطبيعة الأحداث ولميزان القوتين المتصارعتين.

والواقع أن الحراق كان أبعد نظرا من شيخه في هذه المواقف وهكذا حضر اجتماع مجلس العلماء والأعيان الذين أصدروا بيعة رسمية للسلطان «السعيد» بعد وفاة أخيه «ابراهيم» ولن يكون الشيخ الحراق من الموقعين عليها. إذ أثناء هذا الاجتماع وتقديرا من «الحراق» لسائر الاعتبارات السابقة، تفتق ذهنه على حيلة تحول بينه وبين «التورط» في أحداث لا يعلم مصيرها بل ولا طبيعتها بعد. وهكذا تظاهر أثناء الاجتماع المذكور «بأنه يصبغ الوضوء، فألقَى الكساء عن منكبيه وقام متجردا وخرج كأنما يقصد بيت الماء، خرج إلى الشارع ...»[32] ومن هناك غادر المدينة إلى البادية ومكث عند بعض أنصاره هناك إلى أن انتهَى، بعد مدة قصيرة أمر الثوار بانتصار السلطان سليمان، فرجع إلى تطوان بعد أن استتب الأمن بها.

ماذا أسفر عن هذا الموقف السياسي بخصوص ما يريد محمد الحراق الاضطلاع به من اصلاح الفكر السائد في المغرب؟ لقد كان الشيخ الحراق يعلم سلفا، أن له أتباعا يدعون إلى اصلاح التصوف يتمتعون في نفس الوقت بمكانة فقهية مرموقة بفاس (وقد أصبحت هذه تحت سيطرة السلطان سليمان) يمكن الاعتماد عليهم وعلى قيمتهم الفكرية في نشر الإصلاح بشقيه الصوفي والفقهي. وقد كان الحراق فعلا كثير التعهد لأتباعه بفاس ويعلق عليهم آمالا أكثر مما يعلق على أتباعه المتواضعين

---

(31) «الاستقصاء» ج 8 ص 150 ـ 151.

(32) «الزاوية» ص 202.

بتطوان[33] : فإذا ما ثار هو أيضا ضد السلطان سليمان ـ حاكم الجنوب بل وأكثر أجزاء المغرب ـ فمعنًى ذلك حصر نطاق دعوته وإيجاد الأسباب لمتابعة ومطاردة أتباعه بفاس وأنصاره في غيرها من النواحي ، وهم من كبار العلماء ، كما وقع لشيخه العربي الدرقاوي ... لذلك قرر الشيخ الحراق ليس معارضة السلطان سليمان ولا الوقوف في وجه الثوار بتطوان بل فضل الانعزال عنهم والتظاهر بالانشغال «الضروري» بالصلاة .

ان هذا الموقف السياسي ينم عن «مخاطرة» واختيار بين منطقتين جغرافيتين مختلفتين في مستوًى نفوذهما الفكري في المغرب ، فكان الشيخ الحراق حينما اعتزل ثوار تطوان قد قرر اختيار وتفضيلَ «فاس» كمقر ومركز لنشر طريقته في الاصلاح في حالة استقلال الثوار ونجاحهم في اعلان الانفصال ، خاصة وان السلطان سليمان لا يعلن انتقاده إلا للتصوف الطرقي الذي يود الشيخ الحراق نفسه اصلاحه .

وهكذا كان من الطبيعي بعد عودة الحياة السياسية بالمغرب إلى حالتها الأولى وانتهاء «حركة ابناء اليزيد» أن يقدر السلطان سليمان موقف الشيخ الحراق وأن ينظر بعين العطف إلى الدرقاوية بتطوان رغم أن زعيمها الروحي ـ العربي الدرقاوي ـ مدان من طرفه ومودع في السجن . وإذا كان الحراق قد أفاد الدرقاوية بموقفه السياسي فإن النتيجة كانت عكسية بالنسبة لخصومه القدامَى الذين تورطوا مع الحركة الفاشلة لثوار تطوان ، وعلى رأس هؤلاء الخصوم «الأشراف الريسونيون» الذين تقلص نفوذهم الروحي وضعفت علاقتهم القديمة بالسلطان ونفس المصير عرفه قائد تطوان وكبار فقهائها . فلم يعد الشيخ الحراق بعد هذا يخشَى شيئا يأتيه من هؤلاء وأصبح يكاتب السلطان الجديد عبد الرحمن بن هشام كما يكاتبه هذا الأخير ويمد له يد العون المادي والتأييد المعنوي لما يفعله حتَّى أصبح الحراق صوفي تطوان الأول وفقيهها المبرز[34] .

(33) وقد عبر الحراق عن هذا بقوله : «ضربتني فاس بفلذات كبدها» وانظر مجموعة من تلامذته فقهاء فاس «النور البراق» ص 36 ـ 44 وهذا يدل على أهمية الجمع بين الفقه والتصوف كوسيلة مناسبة لاصلاح الوضع الفكري عند الحراق .

(34) انظر تاريخ تطوان م 8 ص 152 ، حيث نجد اهتمام السلطان عبد الرحمن بن هشام بالشيخ الحراق كفقيه يفزع إليه في حل المشاكل اليومية للناس . وانظر أيضا نفس المرجع ص 88 .

ومع ذلك فقد احتفظ الشيخ الحراق بالموقف الصوفي القديم المتسم بنوع من الحذر والريبة تجاه السلطة وخاصة تجاه القواد الذين كانت تطلق لهم غالبا الأيادي في الرعية : لذا نَرَى الشيخ الحراق لم ينخدع لتقلب الظروف وميل ميزان القوَى لصالحه فلم ينسَ دوره الأخلاقي الذي لم يكن موقفه السياسي السابق إلا خدمة له وضمانا لاستمراره وانتشاره ، وهكذا نراه يرسل خطابا إلى السلطان عبد الرحمن بن هشام مضمنا إياه ما يعتقد أنه يجب الجهر به أمام كل حاكم مسؤول ، مازجا الموقف السياسي بالوعظ الصوفي الجميل ومبتعدا في نفس الوقت عن كل مظاهر التملق المبالغ فيه والمنتشر في هذا الوقت بين الفقهاء فيقول للسلطان[35] : ان «مقام الإمارة عظيم الفتنة الا من عصمه الله ... فسدادكم سداد الجميع فنحبكم — أحبكم الله — ان تثبتوا على ما أنتم عليه من القيام بالوظائف «العبودية» لتستمدوا من أوصاف «الربوبية» لأن شكر النعمة بالحال لا بخصوص المقال ...» ويحاول أيضا أن يقول للسلطان كما تكون أنت يكون شعبك وذلك حينما ينهي رسالته ناصحا في ظاهر العبارة محذرا في باطن معناها ، فيقول : «ونؤكد عليك ياسيدي غاية الا تنتصف لله من الناس حتَّى تنتصف لله من نفسك . وأظنك إذا انتصفت لله من نفسك رحم الله بك الخلق جميعا ... وهذا ما أوجب الله علينا لأئمة المسلمين من بذل النصيحة وحب الخير...» .

وكان موقف الحذر والاتهام الخفي يطبع أكثر علاقة الحراق بقائد تطوان الحاج «محمد أشعاش» الذي بسط له السلطان يده في كل منطقة الشمال المغربي والذي بدأ يود التقرب إلى الشيخ الحراق بعد أن رأى منزلته لدَى السلطان . ومما يدل على موقف الحذر بل الإدانة لحكم القائد المذكور أن الشيخ الحراق كان يحرم على نفسه وعلى أتباعه أخذ أي عطاء مالي من القائد أو حتى الأكل من موائده ، لأنه صاحب أموال «مشبوهة» لكن حينما لاحظ أحد أتباع الشيخ الحراق على أستاذه أنه لم يلتزم يوما بهذا عند حضوره حفل على مائدة القائد أجابه الشيخ الحراق قائلا وموضحا موقفه من قواد هذا العصر : «لقد لاحظت أنك لم تشرب ولم تأكل ، ونعم ما فعلت أما أنا فكان لابد أن أفعل لأن ذلك سبب في ترضية العامل (القائد)

(35) النور البراق، ص 48 — 49 .

وأن ترضيته تترك لنا جاها عنده نستطيع بهذه الأكلة أن نرفع الظلم عن نفوس لا تحصى من الضعفاء ... ثم إنني سأتصدق بثمن ما شربت وما أكلت وأتوب إلى الله»[36] وسوف يتأثر بأسلوبه الحذر هذا والميال إلى التقية تلميذه المخلص الوزير والصدر الأعظم «محمد بن ادريس» الذي ترجم له كاتبه مؤلف «الابتسام»[37] بالقول عنه : كان «عارفا بسطوة الملوك واعيا لمكيدتهم ، سالكا في ذلك أحسن سلوك» ثم يذكر أنه استكتبه السلطان عبد الرحمن بن هشام حتى وصل إلى الصدارة العظمى ثم نزل به إلى الحضيض فسجن ونهب وثقل بالحديد قبل أن يعايده صدرا أعظم مرة ثانية .

وعلى ذكر الوزير ابن ادريس نستطيع أن نتبين مدى أهمية الاتباع الذين استمالهم الشيخ الحراق إلى طريقته ، ومنهم أيضا كاتب الوزير المذكور مؤلف كتاب «الابتسام» والذي لاحظ فيه «محمد الحجوي» كثرة استرساله في وصف دولة «محمد علي» بمصر معللا ذلك بكون المؤلف لم يجد هذه النهضة بالمغرب فأراد أن يذكر ملوكه بوجوب الاقتداء بنموذج مصر محمد علي ...[38] .

نعم لقد رفع الشيخ الحراق شعاره الإصلاحي «ليس الشجاع من يهرب من الحية إنما الشجاع من يقبضها وهي حية»[39] ويحرص أن يبين جوهر هذا الشعار خاصة لمريديه من المرتبطين مع المخزن والمتلبسين — ضرورة — بالمشاكل والاهتمامات العملية اليومية التي تتجاذبهم والتي كان الصوفية القدامى يرون الخروج عنها شرطا للخلاص والسلامة ... وعلى رأس هؤلاء المريدين الوزير ابن ادريس الذي يختار له أسلوبا خطابيا ملائما لوضعيته السياسية والاقتصادية : فيقول له[40] :

---

(36) نفس المرجع ص 51 — 53 وانظر أيضا ص 111 ونفس الموقف في : «النور اللامع» ص 290 .

(37) ادريس (؟) : «الابتسام عن دولة مولانا عبد الرحمن بن هشام» اختصره محمد الحجوي ، مخطوط بالخزانة العامة، رقم 114ح، ص 392 — 397 .

(38) المرجع الأخير ص 373 .

(39) الرباطي : «النور اللامع» ص 290 .

(40) المرجع السابق، ص 73 ، نرجح أن خطابه هذا موجه للوزير ابن ادريس .

«فنؤكد عليك ياولدي غاية ولابد ولابد ألا تنسَى ذكر **الرحمن** بخدمة **السلطان** فيسلط عليك مخدومك ... بل كن في خدمة الله أشد منك في خدمة السلطان ... ولا ترتفع عن تواضعك المتقدم قبله ولو أصبعا . وعليك بالسخاء والاحسان وانصر المظلوم وقو الضعيف وأعن المسكين من قبل أن يسألك ...» وفي رسالة أخرى إليه يلمح له أيضا إلى طبيعة العلاقة التي يجب أن تسود بينه وبين السلطان باعتباره وزيرا – متصوفا في آن واحد فيبين له كيف أن الدخول في الطريق الصوفي الذي اختاره يوازي الدخول في الإسلام «فكما أنه لا يكمل ايمان المرء حتَّى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» حتَّى من نفسه فكذلك المريد الحق لا يكون كذلك «حتَّى يكون الوصول إلى الله **ومن يؤديه** إلى الوصول إليه أحب إليه مما سواهما ...»[41] أي أحب إليه حتَّى من السلطان ومن أوامر السلطان إذا كانت تخالف التعاليم الصوفية التي تعلمها من شيخه الحراق . وهذا كاتب الوزير ابن ادريس مؤلف كتاب «الابتسام» يعتذر للشيخ «الحراق» عن خوفه من الجمع بين وظيفته السياسية وبين الالتزام بالموقف الصوفي قائلا : «إني مشغول في خطة المخزانية فأخاف على نفسي التفريط والتكاسل ، فقال (الشيخ الحراق) : ألا حرج عليك ، اذكر ما شئت»[42] من الأوراد .

ولعل في مثل هذه المواقف للشيخ الحراق ما ينبئ بالتغيير أو «الإصلاح» الذي كان يبشر به في حقل الفكر الصوفي أولا وفي غيره من الفكر السائد في مغرب هذا العهد وقد كان يرَى بصراحة أن الوقت حان في هذا القرن لاعادة النظر في موافقة أسلوب التقشف أو الزهد السائد بين الصوفية للعصر الذي يعيش فيه . إذ لابد من التخفيف على المريدين الجدد اعتبارا لضغط المشاكل وشدة أثرها على «انسان اليوم» : لأن «الانسان اليوم – يقول الحراق –[43] يؤثر في قطعه (الطريق) إلى الله الدرهم ، الواحد أكثر مما يؤثر في السلف الصالح الألف» وبالعكس أيضا فإن الانسان المغربي في هذا العصر ، كما يؤثر فيه أقل شر يؤثر فيه أيضا أقل خير ، ومن

---

(41) من رسالة أخرى له إلى نفس الوزير ، محمد داود : «النور البراق» ص 66 – 67 ومخطوط «الرباطي» ص 35 .

(42) «الابتسام» المخطوط المذكور ص 413 .

(43) من رسالته إلى الوزير ابن ادريس «النور البراق» ص 68 و«الرباطي» ص 36 .

ثم لا مبرر لكثرة التكاليف لا على المستوَى الديني والصوفي ولا على المستوَى السياسي أيضا ولطالما أراد الحراق التقريب بين المستويين وهذا ما يحرض أن يوضحه للوزير ابن ادريس قائلا له أنه يكفي للانسان أن يحافظ على الصلوات الخمس والقواعد الأساسية للأخلاق حتَّى تراه وقد تغير حاله وأصبح معدودا من جملة من أنعم الله عليهم بالهداية ، وما ذلك إلا لكثرة انتشار الفساد في هذا العصر. فانسان اليوم كما يؤثر فيه الدرهم الواحد فيندفع إلى الشر فكذلك : «تؤثر فيه الصلاة الواحدة أكثر مما في السلف الصالح مائة مرة» وربما استقام حاله بفضل تلك الصلاة الواحدة الشيء الذي يعني أن «كل ما كان من قبل يأمر به المشايخ من نوافل الخير لابد في زماننا هذا من التخفيف منه ويقع الوصول به» كما يقول[44] .

المهم من هذا أنه لا عبرة بكثرة الواجبات الأخلاقية والوظائف الصوفية مثلما أنه لا فائدة اليوم في كثرة الالزامات والتكاليف السياسية وهذا ما يحرص الشيخ الحراق أن يوضحه في آخر رسالة له للوزير ابن ادريس فكثرة التكاليف والضرائب على الرعية لا يمكن أبدا أن تؤدي إلى اخضاعها وفرض طاعتها ، ذلك أن حكام اليوم كما يقول الحراق «يزيدون الرعية في التكاليف ظنا أن تقل ذلك في هذا الوقت يفيدهم طاعتهم ، وليس الأمر كذلك ، بل ذلك يؤديهم للفتنة عن الله فيزدادون بذلك بعدا عن الطاعة **فنهم وإليهم**) . — ولننتبه إلى العبارة الأخيرة كشرط لتقدير الضرائب —[45] وبذلك يكون من شأن الغلو في الدين وفي السياسة الابتعاد عن الله في المجالين معا .

تلك اطلالة سريعة على معالم الإصلاح الذي حاوله الشيخ محمد الحراق في مجال الفكر الصوفي السائد في مغرب القرن التاسع عشر ، وكان لابد لتلك المحاولة — كما رأينا — أن تشمل بالنقد والاصلاح — ولو بطريقة عرضية — الفكر الفقهي والسياسي أيضا . وقد ساعد على نشر هذا الموقف الصوفي الجديد ليس فقط مواقف «الحراق» السياسية ، بل أيضا الاصلاح الذي حاول انجازه ووفق فيه إلى حد بعيد

---

(44) نفس المرجع ، المخطوط ص 36 .

(45) قارن بين هذا الموقف للحراق من مشكلة الضرائب بموقف الصوفي ابن عزوز المراكشي صاحب «رسالة العبد الضعيف إلى السلطان الشريف» وهو معاصر للشيخ الحراق . انظر دراستنا عن موقف ابن عزوز في العدد 9 من مجلة كلية الآداب — الرباط 1982 .

في الميدان الأدبي الشعري ، إذا ما قورن ذلك بوضعية الأدب في مغرب القرن التاسع عشر . فقد أعجب المغاربة خاصة أدباء وفقهاء فاس ، بشعر «الحراق» حتَّى لقب لديهم «بابن الفارض الكبير» وصارت الأوساط الصوفية وغير الصوفية تتغنى بأشعاره الموزونة وأزجاله الملحونة الجميلة الَّتي قيل له فيها انها ابتذلت وأصبحت حتَّى في أوكار الفجور والفساد ، فكان جوابه : «ان ذلك ليس بابتذال ولكنه كلام أرضَى الجميع . وانني أحمد الله على أن صلح لهم كلامي حتَّى صاروا يتغزلون به لجلب السرور»[46] وقد وصفه تلميذه محمد العربي الرباطي الدلائي قائلا : «أما الأدب والشعر كاد أن ينفرد به في عصره ، قد شهد له بذلك كل من عاصره أو خالطه أو وقف على كلامه» .

وهكذا ندرك الفرق الكبير بين نتائج الفشل الذي منيت به المواجهة الأولى للدرقاوية تجاه مختلف السلطات الفكرية والسياسية بتطوان أواخر القرن الثامن عشر ، وبين تلك النتائج التي أعقبت الموقف السياسي للحراق أوائل القرن التاسع عشر ، مما كان له انعكاس على المستوَى الأخلاقي وأيضا على المستوَى السياسي هذا المستوَى الأخير الذي نستطيع القول بصدده أن الاصلاح الذي اضطلع به الشيخ الحراق والقاضي بالكف عن خرق العوائد وتفضيل المريد المتسبب على الناسك المتجرد وفتح باب الانتساب أمام موظفي المخزن ورجال الدولة ، إنما يعكس في آخر التحليل اعترافا بتزايد القوة المزدوجة : المخزن ــ العلماء ، ولكن كما تمثلت خاصة في شخصية السلطان سليمان .

كما يعكس ذلك اعترافا ببدء تراجع «دولة» الضغط الصوفي الذي استمر في المغرب منذ عصر السعديين وخاصة تقلص دور الطرقية في مواجهة الضغوط الأجنبية . ولذلك سيحاول «الحراق» الخروج شيئا فشيئا عن السنة القديمة المراعة بين الطرقيين القدامَى والمتمثلة في موقفهم الحذر والممزوج بالكثير من سوء النية تجاه «المخزن» ويختار في ظل الظروف الجديدة الإنحياز إلى المخزن متمثلا في شخص السلطان سليمان ، خاصة وسيظهر هذا السلطان بمظهر الجامع بين حقيقة الشريعة وحقيقة التصوف أيضا .

---

(46) الزاوية ، ص 190 .

ويبقى بعد ذلك أن هذه الرؤية للاصلاح في هذا المجال الخاص والضيق ستعرف نفس مصير القوة الجديدة التي انتظمت بها دولة المولى سليمان وعبد الرحمن ابن هشام، حيث لن يستطيع أحد من الموقفين، الصوفي والمخزني، الصمود طويلا أمام الضغوط الخارجية الجديدة التي كان الطرفان معا يقللان من شأنها وسوف يأتي تهديد «المارشال ليوطي» لخليفة الحراق وحفيده «ادريس بن الحسين» منذرا إياه بضرورة منع أتباعه من التدخل في السياسة التي تقلق سيطرة القوة الجديدة[47] قوة الاستعمار التي قلصت من نفوذ كل السلطات القديمة التقليدية مخزنية كانت أو فقهية أو طرقية ...

(47) «الزاوية» ص 103 قال له «ليوطي» : «يا أيها الشيخ انك رجل طيب ولكن من بين أتباعك قوم طائشون ، فإن فلانا منهم أخذ يتكلم عن الشريف «الريسوني» بما لا تحبه فرنسا : فعليك أن تنبهم أن يسلكوا **مسلكك**. ولولا أن هذا القائل من أتباعك لتصرفت فيه المحكمة».

الجلسة الختامية

- أ. إبراهيم بوطالب : استخلاصات عامة عن مفهوم الإصلاح في القرن التاسع عشر.
- كلمة السيد العميد : أ. حسن مكوار.

استخلاصات عامة عن :
مفهوم الإصلاح في القرن التاسع عشر

الأستاذ ابراهيم بوطالب
جامعة محمد الخامس — الرباط

حضرات السادة والسيدات ، زملائي الأعزاء .

ها نحن نجتمع لآخر جلسة من هذه الجلسات العلمية التي أفادتنا جميعا بكثير من الفوائد وطرحت على أنظارنا موضوعا من أهم المواضيع التي طرحت على المجتمع العربي بالخصوص والمجتمع الإسلامي بشكل أعم في الفترة المعاصرة ، وهي من القضايا المصيرية — وإن كنت لا أحب هذه الكلمة كثيرا — لكنها جديرة بأن تستعمل في هذا المقام ، إذ لو وفق العالم الإسلامي إلى الإصلاح الصحيح لكان من شأنه أن يشق طريقه نحو المستقبل ، اما ان ظللنا ندوس الماضي والحاضر في آن واحد ونرفض كليهما أو لا نركب أحدهما إلا باهمال الآخر ، فلربما تبقَى الأمور معطلة إلى ما لا يعلم بأجله إلا الله .

ومهمتي كما قد تدركون ، لا تخلو من صعوبة حيث كلفني زملائي الذين نظموا الندوة بأن أقدم لهذه الجلسة الختامية فكنت بين أمرين ، إما أن ألخص ما استمعنا إليه جميعا وقد يكون في ذلك ملل للمستمعين واما أن أحاول الادلاء ببعض الآراء والملاحظات مما لم تسبق اثارته أو هو مستوحَى مما استمعنا إليه ، ولقد اخترت الطريقة الثانية وسوف ألتزم كجميع المتدخلين بالعشرين دقيقة وان كنت مسؤولا في نفس الوقت عن تسيير الجلسة ، لأنني والحمد لله من أهل الالتزام ولابد المربي أن يكون أول من يلتزم .

تبين من هذه الأيام الثلاثة التي استمعنا خلالها إلى عروض قيمة وشيقة ، أن مفهوم الإصلاح مفهوم يمكن أن يكتسي عدة معان : فهو تغيير أو اصلاح ويمكن أن يكون تغييرا وإصلاحا وثورة ومحاكاة ، بمعنَى محاكاة بعض الحيوان لما يقوم به الانسان ، بالتقليد الأعمَى أو ما ينتسب إلى ذلك . ولكن يبدو في جميع الأحوال ان هناك مستويين في الإصلاح ، تتابعا ولم يتزامنا في تاريخنا المعاصر ، هناك مستوَى أول وهو مستوَى تقليد العالم الغربي والمجتمعات الأوربية في بعض تقنياتها ، ومحاكتها بشكل بدائي أعمى ، وهناك مستوَى ثان جاء بعد هذه المرحلة ، مستوى الإصلاح الجذري أو مستوَى إعادة التفكير في هويتنا كمسلمين وكعرب وكحضارة ساهمت في مجرَى الحضارة الإنسانية . ويبدو لي أن الذي اشتغلت به هذه الندوة هو الجانب الأول وإنها لم تشتغل بالجانب الثاني ، حيث دارت معظم الأحاديث حول المحاولات التي جرت هنا وهناك لاقتباس التقنيات الأوربية المستحدثة ، ولم يتعرض للجانب الآخر إلا القليل من المتدخلين ، أخص بالذكر منهم الأستاذ حسن حنفي الذي تعرض لاعادة النظر في الفكر وقواعد الفلسفة الحضارية التي تقوم عليها الحضارة الإسلامية ، وذهب في نفس النهج أيضا الأستاذ فايشر بحديثه عن الهند ، وعفوا إن نسيت أن أذكر بعض من لمَّحوا إلى هذه المواضيع ، يبقَى مع ذلك — وقد أكون مخطئا — ان الجانب الأول هو الذي استرعَى انتباه جل المتدخلين .

وبخصوص مغرب القرن التاسع عشر كان من الطبيعي أن يحظَى هذا الجانب بأوفر نصيب لأن المحاولات التي جرت بقطرنا هذا انذاك — علما بأن القرن التاسع عشر امتد لدينا إلى سنة 1912 — كانت تهدف كلها إلى اقتباس بعض التقنيات في مجال الصحة أو في مجال المواصلات أو في التلغراف ، إلى غير ذلك مما ذكر في مجال الترتيبات الجبائية .

أما الجانب الثاني الذي يعنى بالتفكير في الإصلاح الجذري وبالابعاد العميقة للحضارة المغربية فلم يظهر من اثاره شيء يذكر في القرن التاسع عشر بالمغرب ، وإنما ظهرت معالمه الأولى لدينا ، كما نعلم جميعا ، في فترة لاحقة وابتداء من عقد الحماية على البلاد ، يوم تجلت الحركة السلفية وقام امثال الشيخ محمد بن العربي العلوي والشيخ أبي شعيب الدكالي والأستاذ علال الفاسي رحمهم الله يرشدون وينبهون ، مما يبدو منه أن هذين المستويين كانا متلاحقين غير متزامنين ، ليس في

المغرب وحسب بل وفي العالم الإسلامي على الإطلاق ، وكم نتأسف على عدم حضور الأستاذ ماردين معنا ذلك أن صفحة أساسية من صفحات الإصلاح في القرن التاسع عشر بالعالم الإسلامي وهي صفحة التنظيمات العثمانية التي كانت هي القطب والمركز والرائد الذي يقتدي به الجميع ، بما في ذلك المغرب ، بالرغم من عدم تبعيته السياسية للدولة العلية ، غاب عنا بغياب الأستاذ ماردين وغابت مجموعة من الفوائد وعدد من القواسم المشتركة ، ولذلك أود أن أذكر بعض الأمور البديهية لأنني مع الأسف لست لا ممن يلم باللغة التركية ولا من المتخصصين بهذا الموضوع ولا علم لي إلا بما يعلمه عدد من الزملاء ولاشك ، ولكن أرَى من المفيد أن توضع المقارنة اللازمة في هذا الباب .

أعتقد شخصيا أن الذي جرى بمغربنا في القرن التاسع عشر من محاكاة بعض التقنيات الأوربية لم يشكل إصلاحا بأي شكل من الأشكال ، وان تلك المحاولات كانت من أعمال التناور الاستعماري والامبريالي على مجتمعنا لفعفعة الأوضاع بداخله ، وكلمة «الفعفعة» هذه ، أظن أن المرة الوحيدة التي سمعناها تذكر ، كان ذلك على لسان الأستاذ معن زيادة ، علما بأنها توحي بجوهر الموضوع ، إذ كان الأوربيون يسعون جادين لفعفعة الأوضاع الموروثة بأوطاننا ليمسكوا بزمام الحكومات والإمارات القائمة وينزلوا كما ينزل الضليين الطيارون اليوم ، إلى قلب مجتمعاتنا من رؤوسها أو سطوحها ، وهو ما جرَى على المغرب سنة 1912 بما يكاد يشبه الاخراج السينمائي أو التخطيط الهندسي ، بخطوات رتيبة منتظمة متسلسلة منطقية يتعجب لها المؤرخ ، والواقع أن علة هذا التفوق الباهر كانت ناجمة من ثقل الثورة الصناعية وما وفرته لديهم من الادوات العقلانية والمادية والعسكرية ، مما يحملني على ادراج صفحة نيرة واضحة في هذا المقام وهي صفحة كتبت سنة 1947 ضمن البيان الشيوعي لكارل ماركس جاء فيها ما يلي :

«ان البورجوازية تجرف بأشد الأمم همجية في تيار الحضارة بفضل سرعة الانتاج وتحسين وسائل المواصلات باستمرار ، ويشكل بخس أثمان منتجاتها نوعا من المدفعية الثقيلة التي تهد أسوار الصين برمتها وترغم على الاستسلام أكثر الهمج عداوة للأجانب ، وانها تجبر جميع الأمم على الالتزام بالنهج البورجوازي للانتاج خوفا من الفناء ، وانها تجبرهم على أن يعتنقوا الحضارة المزعومة بمعنَى أنها تجبرهم على أن يتحولوا إلى بورجوازيين وانها بعبارة وجيزة تجعل العالم على صورتها.»

«وأن البورجوازية أخضعت البادية للمدينة وأنها أحدثت حواضر ضخمة وزادت بشكل مهول في عدد سكان المدن بالقياس مع سكان البوادي .... وكما أنها أخضعت البادية للمدينة وبلدان الهمج أو انصاف الهمج للبلدان المتحضرة ، فانها جعلت الشعوب الفلاحية تابعة للشعوب البورجوازية والشرق تابعا للغرب» .

هكذا تصف هذه الصفحة مسبقا وبفضل عبقرية كارل ماركس التاريخية السيناريو الذي جرَى على معظم بلدان المعمور من جراء امتداد الأخطبوط الرأسمالي وانتشار أياديه الخاطفة الهدامة ، ويتضح مما قاله عدد من المتدخلين أن الإصلاح انما كان بضغط من تجار أوربا وأرباب مصانعها اما مباشرة أو بشكل غير مباشر ، وهنا أرد بالخصوص على ما ورد على لسان الزميل خلوق التمسماني عند رأي — والبعض يرَى ذلك معه — انه من الضروري الدفاع عن المخزن والقول بأنه كان متفتحا ولم يكن مترددا أمام محاولات الإصلاح ، والحالة هذه أنه كان مترددا وكان متحفظا عن صواب وكان يعلم أن المصائب التي تعددت آنذاك كان سببها تغلغل الأوربيين ، ولم ينزل المخزن ساحة الإصلاحات إلا مضطرا ورغبة في اتقاء شر الاعداء وحرصا على معاملتهم بالتي هي أحسن ، وانا شخصيا لا أخشَى ان أقول أن المخزن أو الدولة المغربية كانت واعية كل الوعي بخطورة الأمور لما كانت قد عانت وظلت تعاني طيلة القرن التاسع عشر من مخطط التسرب الامبريالي الجهنمي الذي سار على ثلاث مراحل : ضربة عسكرية أولا تفقد والمجتمع المقصود وسائل دفاعه العسكرية بل وتفقده كل ثقة بالنفس دفعة واحدة وهو ما جرى لدينا باسلي وتطوان ، ثم تلتها الفعفعة التجارية من خلال الاتفاقية الانجليزية المغربية لسنة 1856 التي أخذت تحول المفاهيم الاقتصادية الموروثة رأسا على عقب ، ذلك أن الرؤية الإسلامية كانت تقضي بأن لا يباع ولا يشترَى من الكفار إلا بقدر حاجة دار الإسلام إلى ما يقويها ، وعلى النقيض من ذلك لا يزود المسلمون الكفار إلا بما لا يضر بمصلحة المسلمين بأي حال من الأحوال . اما بعد سنة 1856 فإن كل شيء أخذ يتغير من هذه المفاهيم ، مما لم يدرك الأستاذ مييج من معناه الحقيقي شيئا حيث اتهم المولى عبد الرحمن بالعجز عن استيعاب معاني التجارة الدولية بما كان يفرض على صادرات المغرب من عالي الرسوم الجمركية متساهلا على العكس من ذلك في الواردات ، وتلك سياسة تبدو أعجوبة من وجهة نظر الرأسمال الامبريالي ، لكنها

كانت مستوحاة من صميم الفكر الاقتصادي الإسلامي الذي كانت غاية الامام بمقتضاه وأعلى واجباته أن يحفظ للأمة خيراتها والا يبيعها من دار الحرب إلا بالقدر الذي لا يفيد الكفار أو يضعف المسلمين.

وتأتي الفعفعة المالية في المرحلة الثالثة لترغم الدولة المغلوبة على أمرها بالدخول في مسلسل القروض مما كان يلزمها في المقابل بأن تتخلى للأجانب عن قسط من مداخيل جماركها، جرى ذلك بتونس مثل ما جرَى بمصر قبل أن يحصل بالمغرب، وكانت الدولة العلية وقعت في نفس المأزق وكان بودنا أن نسمع للأستاذ ماردين في هذا المجال، ذلك أن الدولة العثمانية أخذت تعاني من هذه الأضرار ابتداء من القرن الثامن عشر وابتداء من جلوس بطرس الأكبر على عرش روسيا، ومرت من جميع مراحل السيناريو المذكور حيث الزمت على التفتح، أو من الأصح أن نقول أن السوق العثمانية فتحت فتحا أمام المنتجات الأوربية وأبرمت المعاهدة التجارية الانجليزية العثمانية لسنة 1838 التي كانت تنذر باختها الانجليزية المغربية المبرمة بعدها سنة 1856.

وأريد أن أثير الانتباه بالخصوص إلى سيرة السلطان مولاي عبد العزيز الذي كانت الدولة المغربية إلى حدود جلوسه على العرش قد استطاعت أن تصمد أمام الضغط الأجنبي بالرغم مما مر عليها من النكبات العسكرية والمناورات التجارية والغرامات المالية وذلك بفضل تمسكها بالاعراف العريقة وإيمانها بالأمجاد الموروثة، ومن الواجب أن نذكر بذلك (ولست أدري أية أزمة يقصد الاخوان الذين لمّحوا إلى الأزمة في مغرب القرن التاسع عشر)، لكن المغاربة وفي طليعتهم المخزن ظلوا متمسكين بتقاليدهم وثبتوا للزوبعة إلى حدود سنة 1900، وأمام صمودهم اضطر الفرنسيون إلى تجديد الكرة بنفس السيناريو وبنفس اللعبة (الضغط العسكري والتشويش التجاري والغصْب المالي) سيما وأنهم لم يجدوا أمامهم سلطانا مجربا محنكا وانما أميرا في مستهل المسؤولية العظمَى، متفتحا غرته بسهولة الغرور وانبهر بمنتجات المصانع الأوربية واقتبس منها بدون تحفظ، وما كان إلا لينساق مع وسوسة جماعة الموسوسين الأوربيين الموظفين جبرا بالمخزن ليدفعوا به إلى الهاوية، ومن السهل أن نتهم المولى عبد العزيز بالتقصير لو كان توجيه التهم من الأمور الواردة في التاريخ، وعمل هذا السلطان مازال في نظري يحتاج إلى تقييم موضوعي. ولو وازنا بينه وبين

أعمال السلطان عبد الحميد الثاني العثماني الذي كان معاصرا له في السنوات الأخيرة من عهده ، لتجلت أمامنا فوائد تثبت وحدة المصير بالرغم مما كان يفرق بين الرجلين من الفوارق النفسانية ، فالسلطان عبد الحميد الثاني جلس هو كذلك على العرش في سن مبكر من حياته وكانت بعض رعيته قد توسمت فيه خصال العاهل الذي يستطيع اخراج الأمة من المآزق ، لكنه سرعان ما تفطن إلى الهوة الخطيرة أمام اقدامه ان هو سار على درب تقليد الأوربيين بشكل أعمَى ولذلك عاد إلى أساليب الخلافة الأولى أو حاول أن يحيي معالمها المجيدة حفاظا على وحدة الدولة ووحدة الأمة الإسلامية وسدا للمسارب التي كانت تنفتح حتما أمام الرأسمال الأجنبي من جراء سياسة التنظيمات والاصلاح المزعوم ، وما ان جاء بعده خلفاؤه من الشباب التركي المتفتح ورموا بالدولة في أحضان التحزبات الأوربية حتَّى آلت الأمور إلى ما كان السلطان عبد الحميد قد أرجا موعده بدهاء مذكور ، وربما كان السلطان عبد الحميد متناقضا مع عصره لكن حكام تركيا الفتاة وجدوا أنفسهم في تناقض فضيع مع مختلف مواطنيهم ، مما يعني أن المكيدة الامبريالية كانت محكمة وكان لا يزحزح من قبضتها تحركات الفريسة مهما كان عنفها واتجاهها.

وهو ما ينطبق بالضبط على سيرة السلطان مولاي عبد العزيز ، التي تعطينا دليلا آخر على أن بعض الإصلاح لم يكن سوَى وسيلة لفعفعة النظام والاخلال بالتوازنات التقليدية ويمكن أن نصور لذلك بقضيتن اثنتين ملموستين ، أولاهما جزئية عندما اقدم هذا السلطان على معاقبة الشخص الذي اعتدَى على سائح انجليزي بجوار الحرم الادريسي بفاس يوم كان ذلك الضريح ممنوعا على البهائم وعلى غير المسلمين ، وكان السائح المذكور قد تجرأ الطواف بجميع حومات المدينة ، مثله في ذلك مثل أوربيين اخرين ممن كان كما قالت السيدة السالمي في جلسة الأمس ، يجوبون البلاد طولا وعرضا ويتعرفون على الشاذة والفاذة منها ، لكن السائح الانجليزي المذكور أثار حمية بعض سكان المدينة الذي ضربه بسكين فارداه قتيلا ، وقامت قيامة الأوساط الانجليزية في الحين على السلطان ودفعوا به إلى معاقبة المعتدي بعد اخراجه قسرا من الحرم الادريسي الذي كان صاحب الفعلة قد لاذ بجواره (زاوكْ به كما نقول نحن المغاربة) محتميا بجاهه على العادة العتيقة التي كانت تبرئ المجرمين ، إلا أن أفتَى أهل الحل والعقد بغير ذلك ، وكان في انتزاع ذلك الشخص

من حرمة الضريح الادريسي نوع من الإصلاح في نظر السلطان ، ولما مثل أمامه وسأله عن سبب فعله ثم أجاب القاتل بأن المولى ادريس تشخص له وهو الذي أمره بالعملية ، أجابه المولى عبد العزيز علما بنفس الوتيرة حيث قال له : «وانا كذلك جدي مولاي ادريس أمرني بقتلك» ونفذ أمر الامام في الحين ، ولكن النازلة خلفت ما خلفت من تفاقم نقمة الرأي العام الفاسي على السلطان الذي انفرد بقرار كان يمس بأحد أركان التوازنات الاجتماعية بالبلاد .

أما القضية الثانية التي نود أن نصور بها لما نحن بصدده فإنها كانت أخطر شأنا وأبعد تأثيرا على الأنظمة التقليدية وهي قضية الترتيب ، لقد أقدم المولى عبد العزيز على هذا الاجراء باقتناع ويقين وبما لا يخلو منه الشباب النبيه من المتفتح وأراد أن يجعل الترتيب ضريبة على الدخل العام يؤديها الجميع في البلاد بدون استثناء ، مما كان يلغي بجرة القلم كل الامتيازات التي كان يتمتع بها ما يمكن أن نسميه بلغة اليوم «الاسطابلشمانت» المغربي ، يعني الطبقة المشرفة على الأمور ، فكان السلطان كمن قطع من الجذور قواعده الاجتماعية فثارت عليه ثائرة أهل الحل والعقد بصفة نهائية ، ذلك أنه من قوانين التاريخ أن النظام السياسي الذي يتناقض مع دعائمه الاجتماعية ، يدخل حتما في مرحلة الحساب العكسي ، جرَى هذا على لويس السادس عشر يوم ألزمته الحاجة المالية إلى فرض ضريبة على الدخل معممة على الجميع بما في ذلك النبلاء — ضريبة الواحد من العشرين — فقاموا يذكرون بحقوقهم وتمخض عن ذلك انفجار التيار الثوري البورجوازي والشعبي .

وكذلك نفر الاشراف والوجهاء من السلطان المولى عبد العزيز ، إلا أن الأحداث في المغرب كانت مدبرة بيد أجنبية خفية وكانت مراحلها متوقعة منشودة سلفا بحيث كان الأمر مقضيا قبل أن ينادي المولى عبد الحفيظ بالجهاد ، ومن المعلوم أنه لم ينتقل من مراكش إلى فاس عبر إقليم الشاوية المحتل إلا بعد اتصاله بعناصر الاستعلامات الفرنسية ولم يعترف به المجتمع الدولي إلا بعد أن أقر بمقررات الجزيرة الخضراء التي افتضح بمقتضاها بالمغرب معنَى الإصلاح ، حيث تبين أن الإصلاح هو فقدان جهات وجهات من السيادة المخزنية للوقوع تحت الحجر الفرنسي والإسباني .

إن الإصلاح لم يكن سوَى وسيلة لفعفعة دولتنا ومجتمعنا واقتصادنا أو لم يكن

في أحسن الأحوال سوَى اغراء لتتفتح أسواق المعمور أمام الرأسمال الأوربي ، أو كان في أسوء الأحوال دفعا مقصودا بالمجتمعات غير المتصنعة إلى هوة سوء التوازن ، وتلك جريمة ما كان ليستفيد منها إلا الذي ارتكبها . مما يعني أن الإصلاح لم يكن إصلاحا وإنما كان سلسلة من المناورات الامبريالية . ولو عدنا إلى مثال الدولة العلية لوجدناها تقع في مصيبة الافلاس المالي منذ سنة 1875 من جراء الحروب الخارجية والقلاقل الداخلية وأيضا من جراء مصارف التنظيمات الجديدة ، بحيث لما تربع السلطان عبد الحميد على العرش لم يوفق إلا لسياسة ارجاء موعد الانهيار على طريق الرجعية والاضطهاد في نظر البعض ، أو على طريق احياء الاخاء الإسلامي السالف وانعاش العرى الوثقى على قول اخرين ، مما يلزم منه وجوب النظر إلى هذه الأمور بكثير من الموضوعية ومزيد من الترفع فوق سطح الأحداث ــ ومن جملة ما أقدم عليه هذا السلطان العثماني من الأعمال سهره على بناء خط سكة الحديد للربط بين دمشق والحجاز وأبى إلا أن يتم ذلك بمجهود إسلامي خاص فرفض أن يقترض الأموال من الأجانب وجند للمشروع الأيادي العثمانية قبل غيرها ، وفي ذلك دليل على ادراك ذوي الحل والعقد لعنوان البلية ورأس المصيبة ، وهو ما تجلى أيضا بمغربنا يوم حاول السلطان مولاي عبد الحفيظ أن يستعين ببعض الأطر العثمانية بقصد التجديد ، ولكننا كنا متأخرين عن اخواننا في الشرق الذين أخذوا ينظرون إلينا على أننا جماعة من اجلاف الاعراب وأوباش البربر كما ذكر بذلك بعض المتدخلين ، لأننا كنا مازلنا شديدي التمسك بالتوازنات التقليدية نخشى إن هي مُسّ بها ان نقع في الهاوية بوقوعها . ولذلك لم يكتب للاصلاح ، بمعنًى انه ادخال التقنيات والأساليب الرسمالية ان يتم بالمغرب الا بعد إبرام عقد الحماية علينا ، مما قد يلزم معه ان ننعت ليوطي بأنه أكبر «مصلح» في المغرب وان الحماية الفرنسية كانت هي عنوان الإصلاح ، وعندئذ تتبادر إلى الذهن أسئلة شائكة لمعرفة الفائدة من كان الإصلاح وهل كان أمرا لا مفر منه وكيف نجمع بين الوجدان والعقل لتقييم صفحة الحماية ، وهي أسئلة عريضة لنقاش غير محدود مازلنا ممتنعين عن فتح أبوابه .

اما الجانب الثاني من الإصلاح ، فيبدو لي كما قلت آنفا ، انه لم يتعرض له بالقدر الكافي ، والحالة هذه أنه لم يجر من مناقشة قضاياه شيء يذكر في مغرب القرن التاسع عشر ، لأننا كنا مازلنا منشغلين عن محاسبة النفس بمقاومة الصدمات

الأولى لعدو الدين مقاومة جهادية ، ولذلك لم تفتح باب الاجتهاد وتجديد التفكير والتعقل — وهو المعنى الثاني للاصلاح — الا بعد وقوع واقعة الحماية ، وكان مثلنا في ذلك كمثل مصر التي كانت حركة الإصلاح فيها قبل الثمانينات من القرن التاسع عشر ، على يد محمد علي وخلفائه محاكاة عمياء للمبتكرات الأوربية ، ويمكن أن نجد له شبائه بالهند قبل الاحتلال المباشر لكن ما كان يتم الاستعمار حتّى كان الجهاد يتحول إلى اجتهاد ويظهر حينئذ أمثال محمد إقبال وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين ورشيد رضا وهؤلاء هم المصلحون الحقيقيون لأنهم كانوا متجدرين في بيئتهم منبعثين من صفوفها جديرين بأن ينطقوا بلسان أحوالها وان يطرحوا على الأمة الإسلامية الأسئلة الوحيدة التي كان من المستحيل على الاستعمار أن يطرحها علينا ولا بالأحرى ان يجد لها الجواب نيابة عنا .

وهذه المرحلة لم تأت بالمغرب إلا بعد 1912 على يد رواد الحركة السلفية المغربية — ويبقَى مع ذلك من اللازم أن نقول مع الأستاذ حنفي ، وان كان في ذلك ما فيه من الحدة ، ان الاصلاح بهذا المعنَى الثاني الاجتهادي مازال قاصرا ، يطرح بعض الأسئلة الحيوية لكنه لا يجيب عنها بما يمكّن من التقدم في التحليل ، كل ما هناك كما قال الأستاذ حنفي ، ان البعض يقلد وآخرون يفرون من الواقع اما بالرجوع إلى الماضي ويتخيلونه على شكل ما لم يكن عليه أو يلوذون بالمستقبل وهم حتما يجهلون ما يختفي في طياته ، على اعتبار أن كل ما يقوم عليه كياننا لا قيمة له وانه يجب أن نسرع إلى ما الله أعلم بعواقبه ، إلى أطوار وصفات لم يبلغها حتّى أولئك الذين سبقونا بكثير ، وهناك فئة ثالثة تقف بين بين تتأرجح وتنتظر . وعندي أنه لم يجر في مجال الإصلاح الحقيقي إلا محاولة واحدة تسترعي الانتباه ، لكنها قمعت من توها وهي محاولة الشيخ علي عبد الرزيق من خلال كتابه في الإسلام وأصول الحكم ، محاولة طرحت بعض الأسئلة المزعجة لما عسَى أن يكون في ذلك الازعاج من أسباب شق الطريق صوب توازنات جديدة ثابتة ، إلا أنها كانت محاولة سابقة لأوانها وما كانت إلا لتقمع لصدورها عن اجتهاد فردي وليس عن حاجة اجتماعية أو اندفاع جماعي — ولذلك ظلت حركة الإصلاح في أقطارنا متعثرة اما لانبعاثها من آفاق غريبة عنها واما لانحصارها عند بعض الاجتهادات المنعزلة .

وشكرا على انتباهكم .

الجلسة الختامية

كلمة السيد العميد : الأستاذ حسن مكوار

حضرات الزميلات والزملاء
سيداتي ، سادتي ،

حينما وضع منظمو ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر تصميما لهذه الندوة ، حددوا لها أهدافا أساسية تتلخص فيما يلي :

أولا : تسليط الأضواء على حركات الإصلاح في مغرب ما قبل الحماية ، وذلك من الجوانب البيبليوغرافية والاجتماعية ، والدينية والاقتصادية ، والسياسية والفلسفية .

ثانيا : تدارس العلاقات بين التيارات الإصلاحية في المغرب والإصلاحات — أو محاولات الإصلاح — في تونس ومصر ودول إسلامية أخرى .

ثالثا : دراسة دور القوَى الأوروبية — خاصة في فرنسا وأنجلترا واسبانيا — في حركات الإصلاح .

رابعا : تحديد بعض المفاهيم المتعلقة بمجتمع القرن التاسع عشر والتعريف ببعض الوثائق والنصوص .

بعد أربعة أيام من العروض والتدخلات والمناقشات تبين لكل من تتبع أعمال الندوة عن قريب أو بعيد أن هذه الأهداف حُققت — والحمد لله — لدرجة مشجعة جدا . ولقد تميزت أشغال هذه الندوة بالشمولية والعمق كما تميزت بالجدية والموضوعية والحماس . إننا نسجل بارتياح وسرور ، في هذه الجلسة الختامية ، وبشهادة المشاركين ، نجاح هذا اللقاء . وما ساد خلال المناقشات والعروض ، من الجو العلمي النزيه .

سيداتي ، سادتي

يرجع فضل نجاح هذه الندوة إلى كل من ساهم بصفة مباشرة أو غير مباشرة في توفير الظروف اللازمة لسيرها ولاسيما :

- إلى السادة الأساتذة الذين قدموا من جامعات خارج بلادنا وشاركوا بعروضهم وملاحظاتهم القيمة .
- إلى زملائنا من هذه الكلية ومن كليات أخرى على المستوى الرفيع الذي أظهروه مرة أخرى .
- إلى الأساتذة رؤساء الجلسات على تدبيرهم الحسن للجلسات والموائد المختلفة .
- إلى الصحافة الوطنية على تغطيتها الواسعة لهذه الندوة .
- إلى الأساتذة أعضاء لجنة الندوات على جهودهم المستمرة وحرصهم على تسيير الندوة من الناحيتين العلمية والمادية ، رغم ضيق الوقت وكثافة المواضيع وتشعبها .
- وإلى السيد رئيس الجامعة على عنايته الشخصية بهذا اللقاء وبتفضله مشكورا بالمساهمة في طبع أعمال هذه الندوة ونشرها في أقرب الآجال .

قبل أن أعلن عن اختتام هذه الندوة أتوجه إليكم جميعا سيداتي ، سادتي ، بالشكر الجزيل متمنيا لكم التوفيق .

والسلام عليكم ورحمة الله .

المساهمات باللغة الأجنبية

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie portant sur les tendances modernes de l'Islam étant extrêmement vaste, nous nous bornons à indiquer ci-après des références en rapport direct avec la problématique évoquée ci-dessus.

Mohammad IQBAL, *THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM*,Oxford University Press, 1934, 192 p.; trad. fr. par Eva Meyerovitch : *RECONSTRUIRE LA PENSEE RELIGIEUSE DE L'ISLAM*, Paris, adrien-Maison-neuve, 1955, 213 p.

H.A.R. GIBB, *LES TENDANCES MODERNES DE L'ISLAM*, trad. de l'angl. par B. Vernier, Paris, G.P. Maisonneuve, 1949, 186 p.

ᶜAbd al-Mutaᶜāl al-SAᶜĪDĪ, *AL-MUĞADDIDŪN FIL-ISLĀM...* (du 1er au XIVe s. de l'Hégire), le Caire, Maktabat al-Ādāb, s. d. [1956], 656 p.

Wilfred Cantwell SMITH, *L'ISLAM DANS LE MONDE MODERNE* (1957), trad. fr. par A. Guimbretière, Paris, Payot, 1962, 387 p.

Myriam JAMEELAH (Margaret MARCUS), *ISLAM AND MODERNISM*, Lahore, M.Y. Khan, 1965. Sévère critique du modernisme dans le monde musulman. 266 p.

Abūl Hasan Alī NADWĪ, *WESTERN CIVILIZATION — ISLAM AND MUSLIMS*, Luchnox (Inde), 1969, 222 p. Plaide pour une modernité assumée dans la fidélité à la culture et à la spiritualité islamiques.

Fazlur RAHMAN, *ISLAM* (1966), 2e éd., Univ. of Chicago Press, 1979. Traite des mouvements réformateurs et des courants de pensée moderne.

Aziz AHMAD, *ISLAMIC MODERNISM IN INDIA AND PAKISTAN, 1857-1964*, Oxford Univ. Press, Lond., 1967, 294 p.

Aziz AHMAD, G. E. von GRUNEBAUM, *MUSLIM SELF-STATEMENT IN INDIA AND PAKISTAN, 1957-1968*, Wiesbaden, Otto Harrassovitz, 1970, 240 p.

Bernard Johan BOLAND, *THE STRUGGLE OF ISLAM IN INDONESIA*, 'S-Gravenhage, Leiden, The Hague, 1970, 283 p. Etude de cas : les divers courants islamiques dans l'Indonésie contemporaine.

Ziauddin SARDAR, *THE FUTURE OF MUSLIM CIVILISATION*, London, Croom Helm, 1979, 288 p. Une problématique du progrès et de la modernité en totale rupture avec les paradigmes de la culture occidentale.

Bassam TIBI, *DIE KRISE DES MODERNEN ISLAMS*, München C.H. Beck, 1981, 228 p. Les idéologies islamiques défensives face aux transformations des sociétés musulmanes sous l'impact de la «culture industrielle» et de la «communication interculturelle».

ANNEXE II

	ECOLES ET TENDANCES	CORAN	SUNNA	IJMĀ^c	IJTIHĀD	OSERVATIONS
L'ORTHODOXIE TRADITIONELLE	ḤANAFISME	(1)	(2)	(3) (+)	(4)	(4) : conditionné par : — considérations d'opportunité. — argument d'efficacité.
	MĀLIKISME	(1)	(2)	(3)	(4)	(3) : Consensus de Médine. (4) : pour autant qu'il s'avère indispensable à l'établisser de normes favorables au Bien publ.
	CHĀFI^{c}ISME	(1)	(2)	(3)	(4)	(3) C. communaut. en mat. de Foi (4) Rigoureuse définition quant à ses conditions de validité et d'applicabilité
	ḤANBALISME	(1)	(2)	(3)	Rejet de (4). Référ. exclusives : Coran + Sunna, celle-ci éventueller éclairée par (3) = Consensus des Compagnons du Prophète	
	ẒĀHIRISME	(1)	(2)	Rejet de (3) et (4). Attacher sourpuleux aux données de (1) et (2) dans leur stricte littéralité.		
CHI^{c}ĪSME	JA^{c}FARISME	(1)	(2)	NEANT	(4)	Import. particul. de (3) : dévolu aux *MUJTAHID*-s = interprètes légitimes de la loi en l'absence (et au nom) de l'IMÂN caché.(+ +)
TENDANCES MODERNES	REFORMISME (*SALAFIYYA*)	(1)	(2)	(3)	(4)	(3) et (4) : dans le cadre de la *CHOŪRĀ* (consultation) = lieu par excellence des recherches et de la concertation islamiques
	MODERNISME (+ + +)	(1)	*«L'ISLAM, C'EST LE CORAN SEUL»* (M. T. ṢIDQĪ, *Manâr*, 1906). Affirmation de l'autonomie de la Raison en l'absence de normes expliciter définies de la seule source scripturaire.			

(+)a «Concept obscur» (Saïd RAMADAN, *Islamic Law*, London, Macmillan, 1961, p. 96.

(+)b Fondement canonique : le postulat ainsi formulé par le Prophète : «Ma communauté ne saurait tomber unanimement dans l'erreur». Donc : consensus = source de vérité.

(+)c Principe de légitimation de (3) : Au niveau de la conscience communautaire : sentiment de la nécessité du consensus comme moyen de sauvegarde contre les risques d'institutionnalisation des déviations indid. ou minoritaires par voie autoritaire.

(+ +) «Chaque croyant shiïte doit suivre un *mujtahid* vivant qui a pour devoir d'appliquer et d'interpréter la loi de génération en génération» (Seyyed Hossein NASR, *Islam - Perspectives et Réalités*, Paris, Buchet/Chastel, 1975, p. 129).

(+ + +) Cf. l'art. IṢLĀḤ (Réforme), dans : *ENCYCL. DE L'ISLAM*, IV. 146-170 (A. MERAD).

AHMAD DAHLĀN (1868-1923)	Indonésie
TEWFĪQ FIKRET (1870-1915)	Turquie
CHAKĪB ARSALĀN (1871-1946)	Liban
cUBAYD ALLĀH SINDĪ(1872-1945)	Inde
MOHAMMAD IQBĀL (1875-1938)	Inde
MŪSĀ DJĀRULLAH BĪGĪ(BIGIEF) (1775-1949)	Russie
ĀYATOLLĀH HUSAYN BURŪDJIRDĪ(1875-1962)	Iran
YŪSUF AKTCHURA (1876-1933)	Rssie-Turquie
MAWLĀNĀ MOHAMMAD ALĪ(1878-1931)	Inde
ABÒU CHOUcAYB DOUKKĀLĪ(1878-1938)	Maroc
AHMAD cĀRIF AL-ZAYN (1883-1960)	Liban
ABŪ l-KALĀM ĀZĀD (1888-1958)	Hedjaz-Inde
ALĪ ABD AL-RĀZIQ (1888-1968)	Egypte
ABD AL-HAMĪD B. BĀDĪS (1889-1940)	Algérie
MOH. AL-BACHĪR AL-IBRĀHĪMĪ(1889-1965)	Algérie
MAHMOUD CHALTOUT (1893-1963)	Egypte
MOH. AL-TĀHIR B. cACHOUR (1893-1973)	Tunisie
KHALĪFA ABD AL-HAKĪM (1894-1959)	Pakistan
AL-TĀHIR AL-HADDĀD (1899-1945)	Tunisie
ABŪ I-AcLĀ AL-MAWDOUDĪ(1903-1979)	Pakistan
HASAN AL-BANNĀ' (1906-1946)	Egypte
ALLĀL AL-FĀSĪ(1907-1874)	Maroc

*

ANNEXE I

PRINCIPAUX REFORMATEURS ET IDEOLOGUES DE L'ISLAM MODERNE

AHMAD CHĀH WALĪALLĀH (1702-1762)	Inde
MOHAMMAD B. ABD AL-WAHHĀB (1703-1792)	Arabie
OTHMAN DAN FODIO (1754-1817)	Nigeria
MOH. B. ABD ALLĀH CHAWKĀNĪ (1758-1834)	Yémen
CHEIKHOU AHMADOU LOBBO (1775-1844)	Niger
SAYYID AHMAD KHĀN (1817-1898)	Inde
CHIHĀBUDDĪN MARDJĀNĪ (1818-1889)	Russie
AHMAD DJEWDET PACHA (1822-1885)	Turquie
ABDUL QAYYŪM NASYRĪ (1824-1904)	Russie
ALTĀF HUSAYN HĀLĪ (1837-1914)	Inde
DJAMĀL AL-DĪN AL-AFGHĀNĪ (1839-1897)	Afghanistan
MEḤMED NĀMIQ KEMĀL (1840-1888)	Turquie
KHAYR AL-DĪN AL-TŪNISSĪ (1840-1889)	Tunisie
MOHAMMAD AHMAD B. ABD ALLĀH (1843-1885)	Soudan
CHIRĀGH ALĪ (1844-1885)	Inde
MOHAMMAD AL-MAHDĪ AL-SANOUSĪ (1844-1902)	Libye
ISMAÏL MEARTHĪ (1844-1917)	Inde
MOHAMMAD ABDOUH (1849-1905)	Egypte
AMER ALĪ (1849-1928)	Inde
MAHMŪD AL-HASAN (1850-1921)	Inde
ISMAÏL GASPRALI (1851-1914)	Crimée
ABDUL HAQQ HAMĪD (1851-1937)	Turquie
ABD AL-RAHMĀN AL-KAWĀKIBĪ (1854-1902)	Syrie
MAHMOUD CHOUKRĪ AL-ALOUSĪ (1857-1924)	Irak
CHIBLĪ NUᶜMĀNĪ (1857-1914)	Inde
RIDAEDDIN FAKHREDDIN OGLU (1859-1902)	Russie
MOHAMMAD AL-HUSAYN NĀ'INĪ (1860-1936)	Iran
QĀSIM AMĪN (1865-1908)	Egypte
MOHAMMAD RACHĪD RIDĀ (1865-1935)	Syrie-Egypte
AHMAD AGHA OGLU (AGAEV) (1865-1939)	Caucase
ALĪ KEMAL (1867-1922)	Turquie
MUHSIN AL-AMĪN (1867-1951)	Liban

N.B. : Nous avons opté ici pour une transcription simplifiée.

conscience; les fondements du pouvoir en Islam; la séparation de la religion et de l'Etat; les valeurs religieuse (intégrisme ou sécularisation); les valeurs sociales (puritanisme ou libéralisme); les valeurs économiques : sacralisation des structures et valeurs traditionnelles ou légitimation islamique d'un nouvel ordre économique; valeurs de civilisation : isolationnisme culturel ou position favorable à l'œcuménisme des cultures; valeurs d'humanisme : supériorité de la Communauté islamique ou égale dignité des diverses familles humaines ?
A la lumière de ces nouveaux critères, il sera possible d'élaborer une typologie qui ne soit pas simplement le reflet des idées reçues. Mais cette typologie demandera une analyse exhaustive des eouvres, et une patiente et minutieuse interrogation des documents biographiques relatifs à chacun des auteurs considérés.

Un tel travail critique permettra sans doute d'éliminer bien des confusions; de redresser les simplifications abusives; de repérer les appropriations indues de la notion de *tağdīd* (rénovation, modernisme); de dénoncer les confiscations de la «réforme» islamique (*iṣlāḥ*) au profit de sectes et de mouvements qui ne concourent nullement à la dynamique culturelle de l'Islam dans le monde moderne.

Ainsi pourra-t-on se rendre compte que tel auteur «réformiste» n'est en fait que l'une des dernières incarnations de l'orthodoxisme le plus imperméable aux progrès enregistrés par la pensée musulmane depuis les grandes productions de l'âge classique. Inversement, l'on pourra s'apercevoir que tel penseur tenu pour une l'une des figures de proue du mouvement *réformiste* a été capable d'audaces jamais égalées par les modernistes les férocement - et injustement - stigmatisés par l'orthodoxie traditionnelle (4).

Nous, Musulmans, nous nous sommes longtemps payés de mots. Il est grand temps d'entreprendre le nécessaire travail d'élagage et de clarification indispensable à la «reconstruction de la pensée religieuse de l'Islam» (M. IQBĀL) - une pensée libérée des mythes et des fictions trompeuses, le plus souvent entretenus par les ambiguïtés de langage, ou imposés par la tyrannie de pouvoir religieux et politiques incapables de concevoir un renouveau, un *tağdīd* socialement libérateur et culturellement générateur de proméss es.

---

(4) Nous pensons à Ğamāl al-Dīn al AFĠĀNĪ, dont les positions à l'égard de : a) l'orthodoxie traditionnelle; b) l'opposition foi-raison et religion-philosophie, ne sont pas moins avancée que celles des modernistes musulmans les plus en vue du 20e siècle. Voir notamment sa réponse à RENAN (à la suite de la fameuse conférence de dernier sur «L'Islamisme et la Science», à la Sorbonne, le 29 Mars 1883), dans : *LE JOURNAL DES DEBATS*, Paris, 18 Mai 1883, p. 2-3.

discriminant entre les attitudes réformistes et les attitudes modernistes (voire entre les différents types de réformisme et de modernisme). C'est à cette condition, croyons-nous, que l'on pourra situer chacun des auteurs considérés dans une catégorie appropriée, en fonction de son credo en matière de sources canoniques; de ses références doctrinales; de ses options dans les domaines théologique, éthique et juridique; des réponses qu'il apporte aux défis de la civilisation industrielle et au choc des cultures; ou de ses positions personnelles par rapport aux grandes questions qui interpellent la conscience universelle (droits de l'homme; statut de la femme; discriminations raciales, religieuses et culturelles; montée des totalitarisme; problème de la faim dans le monde; etc.).

Il n'entre pas dans notre propos de définir les critères susvisés. Tout au plus pourra-t-on suggérer ici quelques lignes d'approche. A cet égard, il sera utile de prendre en compte la critériologie classique, laquelle permet de cerner avec précision le «profil» de chacune des principales Ecoles de droit musulman. Cette critériologie fait appel aux positions respectives de ces Ecoles au regard des «Sources de la loi» (*Uṣūl*), ainsi que nous le schématisons dans le tableau de l'ANNEXE II.

A titre d'exemple, ces critères établissent indubitablement les distinctions entre mālikisme et ḥanbalisme, d'une part; entre ẓāhirisme et réformisme des *Salafiyya*, d'autre part. Pourquoi n'en serait-il pas de même aujourd'hui pour établir avec autant de rigueur et de clarté les nécessaires distinctions entre les différentes tendances de l'Islam moderne ?

Dans cette perspective, il est évident que les critères classiques ne sauraient suffire. Les clivages propres à l'époque moderne ne s'expliquent pas uniquement par référence aux quatre sources traditionnelles. Il convient d'y ajouter les références doctrinales postérieures à ce qu'il est convenu d'appeler l'«âge des Salaf» (*terminus ad quem* : 241 H. / 855). Ainsi, tel auteur réformiste ne voudra pas outrepasser les normes et valeurs propres à l'Ecole néo-ḥanbalite d'Ibn TAYMIYYA (m. 728 H. / 1328) : ce sera le cas du réformateur arabe Muḥammad Ibn ᶜABD AL-WAHHĀB (3); tel autre se croira légitimement dispensé de puiser ses inspirations essentielles dans un corpus doctrinal sans rapport avec les réalités socio-culturelles de l'ère contemporaine.

Outre les références doctrinales, des références devront porter sur les thèmes qui demeurent au centre des controverses islamiques depuis un siècle : la légitimité et le champ de compétence de l'*Iǧtihād*; le monde d'interprétation du Coran; la validité de la *Sunna* comme source normative au même titre que la source coranique; le sens et la portée de la loi religieuse (*Šarīʿa*); le problème du talion et des peines corporelles; l'émancipation de la femme musulmane; le statut des non musulmans et de l'incroyance en terre d'Islam; la liberté de

(3) Cf. Muḥ. Ibn ᶜABD AL-WAHHĀB (1115-1206 / 1703-1792), *kitāb al-tawḥīd*..., Le Caire, 1380/1961 : Aḥmad IBN ḤANBAL, Ibn TAYMIYYA et son disciple Ibn QAYYIM AL-ǦAWZIYYA apparaissent comme les références privilégiées de cet auteur.

La présente communication se propose simplement de mettre en évidence les disparités conceptuelles que rencontre l'historien de la pensée musulmane contemporaine. Elle voudrait en même temps suggérer — à la lumière de cette étude de cas portant sur le couple **REFORMISME / MODERNISME**, — la mise en place d'un programme d'études et de recherches sur la terminologie islamologique et sa nécessaire adaptation aux acquis de la science moderne.

Un rapide coup d'œil sur les essais et monographies consacrés à ce qu'il est convenu d'appeler l'*Islam Moderne* (1) permet de se rendre compte avec quelle approximation les étiquettes de «réformiste» ou de «moderniste» sont accolées aux principaux idéologues et penseurs musulmans appartenant à la période allant de la fin du 18e siècle au début du 20e. Pour fixer les idées, nous définirons cette période par les points de repère suivants (respectivement : pour l'Inde et le monde arabe) :

De ŠĀH WALĪ ALLĀH (1702-1762) à Muḥammad IQBĀL (1875-1938)
De Muḥ. IBN ᶜABD AL-WAHHĀB (1703-1792) à Muḥ. Rašīd RIḌĀ (1865-1935)

Nous donnons en annexe une liste d'une cinquantaine d'auteurs que l'on cite généralement sous la rubrique «réformisme», sans que l'on soit pleinement informé du sens et de la réelle portée de leur «réforme» (2). En effet, si l'on pose comme principe de définition que tout projet de réforme vise un *changement*, une *transformation*, à partir d'un *ordre* donné (et ce, en fonction d'un ensemble de paramètres référant à la situation socio-culturelle, à l'état des doctrines, aux structures politiques, etc.), on pourra se demander si le projet de tel réformateur vise à :

1. a) Changer l'ordre actuel pour un retour à l'ordre ancien;

1. b) Changer l'ordre actuel pour construire un ordre nouveau;

2. a) Réformer les doctrines actuelles, en tant que doctrines incompatibles avec la compréhension orthodoxe des sources de l'Islam.

2. b) Réformer ces mêmes doctrines, jugées incompatibles avec les aspirations nouvelles et inadaptées aux nécessités des temps nouveaux

3. a) Restaurer les anciennes obédiences, réactualiser l'ancienne loi, redonner pleine vigueur aux normes éthiques et juridiques traditionnelles;

3. b) Affranchir la communauté musulmane des entraves et des interdits relevant d'une conception archaïque de la loi et de l'éthique islamiques.

D'où la nécessité d'établir un ensemble de critères pouvant servir de

---

(1) Voir la *Bibliographie*.

(2) Ainsi voit-on ᶜAbd al-Mutaᶜāl al-ṢAᶜĪDĪ compter comme «*Muǧaddidūn*» *(ceux qui apportent du neuf, les rénovateurs, réformateurs et agents de modernisme) de l'Islam de la fin du 18e au début du 20e siècle, des auteurs aussi différents que : Aḥmad ŠĀH WALĪ ALLĀH, Muḥ. Ibn ᶜABD AL-WAHHĀB, Muḥ. AL-ŠAWKĀNĪ, Aḥmad ḪĀN, Ǧamāl al-Dīn al-AFĠĀNĪ, Muḥ. ᶜABDUH, Qāsim AMĪN, Muḥ. Rašīd RIḌĀ, Musṭafā KAMĀL, le roi ᶜABD AL-ᶜAZĪZ d'Arabie (AL-Muǧaddidūn...*, p. 437-576).

LA DUALITE REFORMISME MODERNISME DANS LA PENSEE MUSULMANE CONTEMPORAIRE (19e - 20e s.)

Ali MERAD
Université de Lyon III
France

NOTE INTRODUCTIVE.

Ayant eu à nous intéresser à l'histoire du réformisme musulman, d'abord à l'échelle de l'Algérie (*), ensuite à celle du monde arabe (**), nous avons été souvent amené à constater des ambiguïtés générées par le concept *IṢLĀḤ*- إصلاح (réforme, réformisme) ou certains de ses dérivés (*MUṢLIḤ, — ŪN* / réformateur (s), réformiste (s).

A travers l'abondante littérature historique et critique portant sur l'évolution de la pensée religieuse de l'Islam depuis les débuts du 19e siècle (principalement en langues arabe, anglaise et française), la fréquence d'emploi du concept *IṢLĀḤ*, d'une part, et de *TAǦDĪD*, d'autre part, ne laisse pas de faire apparaître de larges disparités, tantôt entre les acceptions propres à chacune des trois langues susvisées, tantôt à l'intérieur d'un même registre linguistique.

L'utilisateur de l'abondante documentation islamologique en langues arabe, anglaise et française (pour nous en tenir aux trois principales expressions de la culture islamique moderne), n'arrive pas toujours à cerner avec précision le sens et les limites de la «réforme» attachée au nom de telle personnalité ou de telle Ecole. De même est-il difficile d'évaluer en terme de recherches novatrices et d'avancée doctrinale la contribution imputable à tel auteur, à tel idéologue que l'on se plaît à situer dans le courant réformateur de l'Islam moderne.

(*) *LE REFORMISME MUSULMAN EN ALGERIE DE 1925 A 1940. ESSAI D'HISTOIRE RELIGIEUSE ET SOCIALE*, Paris-la Haye, 1967, Mouton & Cie, 1967, 478 p.

(**) Article ISLĀḤ, dans l'*ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM*, t. IV, p. 146-170; éd. anglaise : *THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM*, Volume IV, p. 141-163).

d'éventuels achats d'armes. Je prends l'exemple de ceux qui ont été envoyés à l'Ecole du Génie de Montpellier dont le cycle des études est bien connu. Si nous savons tout de leur séjour, nous ignorons leur origine, les critères de leur choix et de leur recrutement, ainsi que leur utilisation au retour. Monsieur Mannouni a pu suivre le cas de quelques uns de ces étudiants. J'ai soumis il y a 10 ans (1° Congrès de Malte) une hypothèse liée à une tradition orale familliale : celle de la constitution d'une sorte de secrétariat d'information officieux qui suivait le sultan dans tous ses déplacements. J'en profite pour alerter les chercheurs sur la valeur des papiers familiaux et de ce qu'ont pu dire ceux qui ont assisté aux évènements.

Je terminerai sur une question d'ambiguité verbale : Dans le langage français, ceux qui suivent le sultan soit au titre des missions militaires, soit pour créer des manufactures diverses, s'ils sont français on exalte leur œuvre et leur sens de la coopération. S'ils sont Anglais ou Allemands, ce sont des «ennemis». Quand les chefs des grandes Confréries Ouezzania - Tijania, Senoussia, que le Makhzen considére comme des fauteurs de troubles et qui profitent de la situation géographique de leur territoire d'influence à cheval sur le Maroc et l'Algérie pour se rendre pratiquement indépendants, ils sont décrits eux et leurs proches comme des chorfas avec le retentissement religieux attaché au mot. Traités en petits rois, ils reçoivent de la France prébendes et décoration, éducation princière pour leurs enfants. On met en valeur «leurs idées éclairées» (Miège tome IV p. 34).

Mais le Portugais Miguel de Castro qui accompagne comme interprète les jeunes Marocains envoyés à Montpellier et qui sera à la fois leur instructeur puis leur témoin et leur défenseur lorsqu'ils seront aux prises avec des difficultés locales, la maladie, la nostalgie et les longues négociations pour leur retour, il n'a droit qu'à la qualification de renégat avec toute la connotation méprisante digne des grands siècles de la course, et cela à la fin du XIXe siècle et dans la bouche de gens qui se disent le plus souvent eux-mêmes «libre-penseurs»

Que pourraient-ils comprendre aux grands remous de caractère religieux de la société marocaine au XIXe siècle ?

sous sa forme la plus ingénue : le bien fondé de l'Impérialisme français qui en résulte n'est pas encore mis en doute (ou par si peu de gens que leurs voix n'ont pas beaucoup d'échos). Tout à l'heure vous pourrez me demander des comptes sur les dessous sociaux, financiers, bourgeois de cette idéologie. Mais le fait est que personne, de l'enfant des écoles jusqu'aux gouvernants ne met en doute la légitimité de l'emrise française sur le Maghreb. Légitimité qui entraine des rivalités avec les autres puissances européennes mais aussi, une opposition ferme à toute réforme qui ne passerait pas par l'organe d'une mission française ou de responsables français. Même chez les arabisants français, même chez ceux qu'exaltent avec le soleil et la couleur locale une réelle sympathie pour la vie marocaine, un Dinet qui a mis son art au service de la lumière et de sa foi nouvelle avec moins de génie mais plus de cœur qu'un Delacroix, personne n'est sensible au conflit interne de la société marocaine. Qui pourrait comprendre le drame que vit Hassan Ier pour concilier les réformes auxquelles il tient tant avec la tradition et l'accord de la communauté musulmane.

A un Maroc intérieur que la «pénétration pacifique» leur montre «mal cultivé» sinistre, dangereux, «abîme de corruption et de profonde misère» les Français opposent «leur œuvre civilisatrice en Algérie», mais aussi l'aspect souriant des villes côtières et dans ces villes à côté des cadres nécessaires au grand commerce européen ces deux institutions parallèles l'Ecole et l'Hopital. L'un comme l'autre sont considérés comme la seule base possible d'une rénovation de la société marocaine mais aussi comme le meilleur moyen de pénétration d'un peuple dont l'hygiène et les institutions scolaires nous sont toujours présentées sous un aspect défavorable.

Je parlerai ailleurs de ces écoles européennes, de leurs rivalités nationales ou confessionnelles et de leur lien avec le système de la protection. Mais nous savons déjà que le système de la protection a été un des plus gros obstacles aux tentatives de réformes au Maroc.

Quelques mots seulement sur un autre aspect des rapports du MAKhzen avec la France. A plusieurs reprises, les Sultans ont envoyés des ambassades à Paris. Celle que Moulay Hassan envoie en 1885 doit obtenir des accords bilatéraux et la remise en question de la protection. L'incompréhension est complète de part et d'autre. Les voyageurs considèrent comme des amusettes ce qu'on leur montre pour les rendre conscients de la valeur de la civilisation industrielle. Ceux qui les reçoivent voient en eux un mélange de l'«Ingénu» et de «Machiavel» renforcé par l'exotisme de leur tenue. Comment peut-on être Marocain ?

Par ailleurs Mohamed IV et Hassan I ont eu à cœur d'envoyer quelques centaines d'étudiants en France, mais aussi en Belgique, en Allemagne, en Italie et en Angleterre. On a beaucoup ri de cette «naïveté» qui devait ramener au Maroc des formateurs parlant des langues différentes et ayant appris à manier des armes de types différents. On a tenté d'expliquer cette dispersion par une tentative de dresser les puissances les unes contre les autres en les appâtant par

assurer l'existence matérielle d'un praticien sans autres ressources que son art» et soudain lassé de bourlinguer ! Avant Weisgerber, les Sources Marocaines nous ont assez bien renseignés sur d'autres «aventuriers» qui décident un beau jour que leur Eldorado se trouve sur les rives africaines. J'en ai étudié un : Jean Jourdan et sa compagnie de Salé. Sources Inédites de l'Histoire du Maroc - France tome V. p. 129-133. Lui aussi a cru, un beau jour, que le riche royaume de Moulay-Ismail serait un débouché extraordinaire pour ses manufactures. Que sur place tout ne réponde pas à leurs espoirs, ils essayent de faire intervenir leur gouvernement dont ils ne sont pourtant pas des agents officiels. Ils ne trouvent pas toujours secours auprès de ce gouvernement quand une intervention d'intimidation, c'est le cas en 1701, n'entre pas dans le cadre de la politique royale. A partir de 1850, au contraire, les querelles locales sont répercutées en haut lieu par les agents consulaires. Dans cette mesure, et dans cette mesure seulement je veux bien considérer tous les Européens comme des agents de leur gouvernement.

Viennent ensuite les voyageurs. A travers les récits qu'ils publient, nous constatons combien le Maroc, ce pays réputé si fermé, a été sillonné dans tous les sens d'abord du Nord au Sud à partir de Tanger, puis surtout de l'Est vers l'Ouest, venant de l'Algérie ou du Sahara marocain sud oriental par des voyageurs européens, la plupart Français, quelques fois déguisés, comme Ch. de Foucauld, mais le plus souvent sans se cacher, appellés par le Makhzen, ou accueillis de familles en familles. Tous ces voyageurs prennent plus ou moins ouvertement des notes topographiques, géographiques, ethnographiques qu'ils mettront à la disposition de leur gouvernement le moment venu. Que les populations locales les prennent pour des espions, voila qui les étonne et étonne aussi leurs doctes correspondants, les membres des sociétés savantes si nombreuses à qui ils adressent leurs rapports. loin de moi, l'idée de nier le danger de leurs aventures, ni leur courage et leur esprit pionnier mais les sévices auxquels ils sont éventuellement exposés retentissent dangereusement, sur la politique du Makhzen, car ils sont l'occasion d'interventions, de menaces qui viennent contrarier les projets marocains les mieux établis.

Dans ces petits noyaux français, repliés sur eux-mêmes, le moindre incident est rapporté aux agents consulaires ou à leurs représentants, et selon l'importance qu'on leur accorde localement, ils retentissent plus ou moins sur les décisions du Ministère des Affaires Etrangères et du Gouvernement français. c'est donc déjà la vision des «Français du Maroc», répercutée dans le cadre des Grandes Sociétés Savantes de la Société de Géographie, de la Société de l'Afrique et de l'Asie et de leurs revues qui influe sur les réactions gouvernementales. Car les affaires marocaines, même si on en discute au niveau des commissions parlementaires ne donnnent pas lieu à de grands débats en séances plénières avant le 20e siècle. Voyageurs, correspondants, qu'ils soient encore en France ou déjà en Afrique, ont la même vision du monde, vision dont ils n'ont même pas conscience parce qu'elle fait corps avec eux, mais qui condamne à l'avance toute tentative «indigène» de réforme, le «Nationalisme»

L'ATTITUDE DES EUROPEENS A L'EGARD DE LA POLITIQUE DE REFORMES AU MAROC, A LA VEILLE DU PROTECTORAT.

Jeanne-Marie SALMI
Université Mohammed V

A la lumière des interventions précédentes on pourrait croire que tout a été dit sur إصلاح et تجديد pour le Maroc au XIXe siècle et jusqu'à la veille de l'établissement du Protectorat. Je voudrais cependant revenir sur un point : la vision des Français, l'image qu'ils ont du Maroc et des tentatives de réformes du Makhzen, dont nous avons vu qu'elles portent sur tous les domaines, depuis l'art militaire et les problèmes monétaires, jusqu'aux essais pour renouveler l'enseignement et les structures gouvernementales héritées du passé.

Mais d'abord ces Français qui connaissent le Maroc et ont l'occasion de porter un jugement sur la politique du Makhzen, qui sont ils ? Ils sont à la fois peu nombreux, mais beaucoup si l'on considère l'impact de leur vision sur l'opinion générale en France.

Il y a tout d'abord ceux qui résident au Maroc quelques centaines seulement, la plupart établis à Tanger, mais d'autres répartis aussi dans les «grandes villes» cotières, jouissant des privilèges de l'extérritorialité, vivant largement avec, si on en croit le Docteur Weisgerber un grand train de maison grand nombre de domestiques et riches écuries. Il faut insister sur cette situation privilégiée, cette vie au grand air, ponctuée de pique-niques et de chasses. Car il est évident que toutes tentatives des Sultans pour reprendre le contrôle de leurs sujets «protégés» et sur leurs territoires côtiers menacent dangereusement l'équilibre et l'agrément de ce genre de vie.

A propos de ce paragraphe vous m'avez opposé que cet aspect idyllique de la vie des Européens au Maroc à la veille du Protectorat n'était possible que parce que tous les Européens étaient des agents de leur gouvernement. L'affaire n'est pas si simple. Si nous en croyons le Docteur Weisgerber «Au Seuil du Maroc Moderne» p. 11 et Miège le Maroc et l'Europe : tomes III et IV passin. Il y a à Casablanca en 1894-95 500 étrangers, sur lesquels une trentaine de Français - parmi lesquels un certain nombre de «petits blancs» surtout Espagnols et 25 000 indigènes, donc «une colonie européenne suffisante pour

de ses aperçus sur la société, déjà composite, du Maroc à l'aube de l'établissement du Protectorat (12).

Cette littérature peut être catalogué en quatre corps principaux :

1) récits de voyages, comme ceux de Jiménez de Sandoval (1885) et Malo de Molina (1852) à Tunis et en Algérie, ou ceux de Galell (1865) et Bonnelli (1887) au Sahara, ou bien ceux de Merry y Colom (1895) et Mitjana (1905) au cœur du Maroc, Fès et Marrakech;

2) mémoires et descriptions militaires, comme ceux de Calderon Calonter (1884), Gómez de Arteche (1859), Cervera Baviera (1884) et Alvarer Cabrera (1892). Toutes ces œuvres portant sur le Maroc;

3) récits historiques, avec un penchant marqué pour la politique dans quelques cas, comme ceux de T. de Cuevas (1882), Gonsalo de Reparaz (1891) et Ruiz de Albeniz (1912).

4) études ethnographiques, ou mieux dit, avec un langage d'actualité, œuvres fondatrices d'une approche à l'anthropologie culturelle du Maghreb des temps jadis, comme celles de Ovilo y Canales (1881), J.M. de Murga (1868) et Ramos Espimosa de los Monteros (1903) (13).

Il faut souligner, cependant, que dans chaque œuvre des quatre catégories établies, le lecteur trouvera des renseignements d'un poids inégal sur les différents aspects de la kaleidoscopique société chérifienne d'autrefois.

On ne saurait conclure l'inventaire provisoire annoncé sans rappeler l'existence de multiples institutions à vocation savante - et para-colonialistes, qui ont poussé davantage la vogue africaniste dans les élites espagnoles de la période de l'Histoire Contemporaine appelée la Restauración (1874-1923).

Il y en a une sans mention de laquelle je ne pourrais terminer ces lignes. Il s'agit de la Real Sociedad Geográfica, fondée en 1876 avec son siège social à Madrid; elle sut déployer une intense activité culturelle, eurocentrique sans doute, mais non dépourvue d'un legs maintes fois objectif.

L'Afrique, le «continent des ténèbres» eut toujours un espace priviligé dans les pages de son Bulletin (14); et particulièrement l'Afrique septentrionale, c'est-à-dire, le Maghreb (Sahara inclu) et les rapports hasardeux de toutes sortes - mercantiles, maritimes, stratégiques qu'elle a soutenu depuis longtemps. Avec la Péninsule Ibérique et ses archipels en Méditerranée et dans l'Altantique.

---

(12) Cfr. P. RICARD, «Contribution à l'étude du mouvement africaniste en Espagne de 1860 à 1912», **Bulletin Hispanique**, n° 3,1946, pp. 147-60

(13) Nous renvoyons à l'œuvre de T. Garcia FIGUERAS, **la acción africana de España en torno al** 98., C.S.T.C. Madrid, 1966, 2 vs.

(14) Cfr. J.M.TRRÒJA, **Repertorio de las publicaciones y tareas de la Real Sociedad Geográfica** et les index du bulletin même.

Mais encourager la patience attentive des pouvoirs et des intérêts espagnols envers le Maroc ne voulait pas dire pour Ribera - comme ce fut aussi le cas de Costa, quelques années avant, préparer les armes pour la conquête ou la soumission du peuple rifain. Bien au contraire.

Pour l'illustre arabiste - membre universitaire d'une génération d'espagnols accablé par le manque d'une politique intérieure et coloniale sage et juste tant dans la société péninsulaire que dans les Antilles et les Philippines, la seule attitude internationale digne de l'Espagne envers l'Empire chérifien en ruine et plongé dans les misères d'une guerre dynastique - une guerre civile fort profitable pour les Etats européens qui envisageaient son démembrement; c'était la défense ouverte du principe du statu quo, c'est-à-dire, bel et bien, la défense de la conservation de la pleine souverainté et de l'intégrité territoriale du Maroc :

«Cómo queremos que se conserve indépendiente tal imperio si lo empobrecemos lo debilitamos y lo anulamos ?; en vez de fortalecerlo para que pueda resistir cómo no hacemos lo más adscuado para excitar los ambiciones de las potencias europeas al ver 2 aquel tan abátido y conquistable y a nosotros, los pretendientes, tan débiles y antipáticos ?». Et Ribera d'ajouter : «El statu quo vista nuestra impotencia actual, sería la mejor solución, pero yo deseo que el statu quo sea activo, es decir, llevando a efecto por nuestra parte todo lo necesario para que Marruecos, por sí, o con nuestra ayuda, se sostenga» (10).

Inventaire Provisoire d'un Courant idéologique :

Plus d'une fois je me suis entretenu avec d'anciens élèves et des ressortissants maghrébins et espagnols qui préparent leur thèse de troisième cycle ou leur doctorat d'Etat. Je leur ai suggéré une tâche souhaitable à accomplir dans le domaine des relations entre l'Espagne et l'Ifriquiya, à savoir : l'étude de l'idéologie africaniste espagnole avant que l'Espagne ne devienne un petit gendarme de l'impérialisme colonial franco-anglais en Afrique.

Le sujet n'est pas dépourvu d'attraits, spécialement pour des chercheurs et des intellectuels espagnols et marocains, puisqu'il exige de se plonger dans une littérature mineure. Il ne s'agit pas, évidemment, des grandes figures qui servent de référence au dialogue hispano-maghrébin, tels que Diego Torres, Domigo Badía ou Joaquín Costa (11), mais il me semble que c'est une œuvre non négligeable qui cache sous un amas de stéréotypes et une contradiction flagrante - ce que j'ai mis en évidence dans les pages précédentes - pas mal d'aspects ethnographiques d'une double valeur. Tout d'abord pour savoir ce qu'on connaissait dans les milieux savants de l'Espagne finiséculaire sur la société marocaine, pour rendre derechef à cette réprésentation cognitive la vraie nature de sa constitution; ensuite, pour pouvoir apprécier, de notre point de vue scientifique actuel, le degré de préjugés accumulés dans ses récits et la valeur

(10) REBERA, op. cit., pp. 375-76.

(11) Voire les nouvelles éditions de TORRES par M. García Arenal (ed. Siglo XXI, Madrid, 1980) y BADIA, par J. Goytisolo

devant le spectacle de la convoitise européenne pour le Maroc affaibli de jadis; un souci, donc, que ne saurait souligner suffisamment l'intervention future dans les affaires internes du vieux voisin méridional de la Péninsule, comme s'il s'agissait pour l'Espagne d'un «manifest destiny».

Ecoutons ce que proposait à ses lecteurs J.M. de Murga (nom de plume El Hadj Mohammed el Bagdady), voyageur impénitent pour toute la zone :

«el creciente podério de nuestro país; el ascendiente que, conocidamente, va tomando en las cuestiones internacionales; y por último el équilibrio europeo, podrían hacer muy bien que en el parto que, de común acuerdo, ha de hacerse de los paises berberiscos, fuese Marruecos o una parte suya, el lote correspondiente a nuestra España. Y si no lo es entonces, es menester pensar que ha de suceder Tarde temprano» (7)

Si la tentation interventionniste a toujours été latente dans le discours africaniste espagnol pré-colonial, elle a cœxisté en même temps avec l'autre, «paternaliste» mais respectueuse de l'indépendance réelle du Maroc. Ainsi, un célèbre arabiste comme Ribera y Tarragó, qui était entré en contact avec le pays voisin durant les années troubles du Sultan Abd el-Aziz (1894-1908), montrait avec sa prose sobre et contandante la nécessité de la connaissance systématique du voisin méridional de l'Espagne.

Ribera exhortait ses compatriotes comme suit :

«Lo más digno de notar es que si en algo debíamos llevar ventafa los de más pueblos de Europa, había de ser en el conocimiento de Marruecos, el cual no se halla en Oceaniá, ni en el Polo Norte, sino a un paso de tierra española, delante de nuestros ojos» (8)

le Maroc pré-colonial, cependant, n'était pas un pays facile à connaître et beaucoup moins facile à approcher. Toutes les difficultés internes du voisin territorial ne devaient, selon Ribera, qu'encourager la patience attentive des pouvoirs et des intérêts espagnols :

«Un buen tratado con Marruecos no se logra, si no ha precedido una regular tocata de unos y de otros, o ante la inminencia de un peligro grave; hasta la persona del emperador está insegura, porque no hay leyes que regulen la sucesión en el trono, por lo cual es preciso mantener la vigilancia continua de los agentes, para enterarse de las varias influeancias personales que se agitan en esa corte, sometida a estiquetas caprichosas... las dificultades en materia que importa mucho, deben ser acicate que mueva a poner más atención y más ahinco; después de todo y hablando en paleto : «cuesta arriba quiero mi hurro, cuesta abajo yo me lo subo; «para las cuestiones dificiles y graves se tienen diplomáticos» (9).

---

(7) Cfr. Jose María de MURGA, **Recuerdos marroquies del moro vizcaino**, Bilbao, 1868, p.79.

(8) Cfr. Ribera Y TARRAGO, «El problema de Marruecos», en **Disertaciones y opúsculos**, Madrid, v. II, p. 10.

(9) RIBERA, op. cit., idem.

puisque l'Espagne marchait aussi dans le sillon colonialiste de l'Europe de jadis, la curiosité intellectuelle qu'éveillait le pays, le peuple et les mœurs maghrébins - tout particulièrement ces derniers, n'était pas simplement la curiosité détachée de l'observateur démuni d'arrières-pensées mais, plutôt, la curiosité pragmatique du futur tuteur des mineurs».

Une lecture, même superficielle, soit des récits de voyages soit des descriptions géographiques comme des tableaux de mœurs et des rapports de certaines expéditions militaires, révèlent la double nature latente de l'africanisme espagnol du XIXème siècle - branche affaiblie de l'Europe conquérante.

Serafín Caléron Callente, prosiste et érudit distingué à l'époque, écrivait ce qui suit :

«Cuando se habla de preparativos militares, no se considerará fuera de propósito tener a la vista una sucinta relación de las hazañas de nuestros antepasados en Africa, ni menos referir aquel lamentable suceso del rey don Sebastián de que están llenas las historias. Suceso que recordandose puede servir de aviso para evitar muchos yerros, y de luz para salvar grandes escollos» (5)

Il s'agit, par conséquent, de la contradiction sous-jacente, du moins, dans la littérature des publicistes espagnols - Alarcón, Galadós, Costa, qui se sont plongés sur le sujet de notre étude.

Il y a, d'une part, une volonté de rapprochement pacifiste avec le voisin méridional; d'autre part, une mise en alerte, soit énoncée avec discrétion soit à grand renfort de trompettes, envers l'Afrique fière et féérique.

L'Empire chérifien au cœur de l'Africanisme Espagnol

On peut affirmer, sans peur d'exagérer, que le Maroc a été la «muse inspiratrice», par excellence, de la littérature africaniste espagnole depuis la guerre de 1859-60 jusqu'à la Conférence d'Algesiras en 1906, et pour cause.

Les circonstances internes du Makhzen, malgré les efforts réformistes faits durant le règne de Moulay Hassan (1873-94), alimentèrent la cupidité des états majors politiques, militaires et commerciaux de nombreux gouvernements européens durant la période pré-coloniale du Maroc. Il ne faut pas s'étonner devant l'éxistence d'un corpus d'une littérature espagnole tant de nature strictement militaire que soit-disant de voyages - qui suit les traces du grand prédecesseur, Domingo Badía - alias Ali Bey (6), et qui se multipliera durant la deuxième moitié du siècle, arrivant à produire un nombre copieux de titres en rapport inverse à la qualité du résultat achevé.

C'est une littérature qui ne cache pas le souci que doit nourrir l'Espagne

(5) S. CALDERON COLLANTES, Manual del oficial en marruecos o cuadro geográfico estadístico, histórico, politico y militar de aquel imperic, Madrid, 1884, p.5

(6) Cfr. Juan GOYTSISOLO, «Los viages de Ali-Bey», en **Grónicas Sarracinas**, Ruedo Ibérico, Barcelona-Paris, pp. 111-33.

Bruxelles (1876), des voyages de Stanley et d'autres expéditionnaires fort hardis qui cherchaient à connaître les tenants et les aboutissants existant soit entre le Niger et le Nil, soit entre le Caire et Le Cap (2)

C'était à l'époque où l'impérialisme colonial battait son plein.

Le cas de l'Africanisme Espagnol

La naissance et le développement de l'africanisme espagnol sont rigoureusement parallèles au mouvement africaniste de tout le reste de l'Europe. C'est-à-dire, il se prétend scientifique dans ses moyens d'action et pacifiste envers ses voisins méridionaux; il déclare à plusieurs reprises, la nécessité d'un dialogue avec eux du fait d'une évidence historique, à savoir : les risques que courent les pays voisins de voir constamment détérioré les ciments de leur statu quo idéal.

Gonzalo de Reparaz, exemplaire de cette croyance, écrivait quelque part : «la politica de los africanistas es esencialmente pacífica. Todo el sistema de relaciones exteriores patrocinado por la Sociedad Española de Geografía Comercial (antes de africanistas y colonistas) como por la Sociedad Geografíca de Madrid, descansa sobre la idéa de la paz, del respeto al derecho jeno, de la amistad más estrecha con las naciones vecinas y hermanas, y tan entrañable cariño profesan ambas sociedades y por lo tanto los africanistas y colonistas de que son órgano, a la paz, que han tenido que romper lanzas por ella. Y contra quién ?. Contra los sensatos y enemigos de la política de aventuras, los cuales a pesar de serlo, hablan con más frecuencia y menos tacto del que fuera conveniente de iberismo y de misiones allende el Estrecho (3)».

Somme toute, l'africanisme espagnol envisagera, d'une manière générale, la connaissance et le rapprochement des enclaves du «continent des ténebres» - qui ont été accordés à l'Espagne en tant que métropole ou protectrice -, et des colonies du Golfe de Biafre (Guinée continentale, Fernando Póo et Iles mineures), tombées dans sa sphère d'intérêt depuis le Traité du Pardo en 1778, et de la côte maghrébine qui à partir de l'Oranais algérien, s'élargit le long du Nord du Maroc pour tourner, à la hauteur du Cap Spartel, et descendre jusqu'au grand hinterland saharien des Iles Canaries (4).

Il s'agit, cependant, d'un africanisme idéologique qui, ni dans le Golfe de Biafre ni dans le Maghreb, n'a connu la correspondante implantation coloniale avant l'avénement du XXème siècle; il s'agissait, donc, d'un rapprochement hispano-africain discursif plutôt qu'effectif - contrairement à ce qu'était l'africanisme franco-anglais soit au nord ou au sud du Sahara. Cependant, et

(2) Des aperçus valables encore dans R.R OBINSON et J. GALLAGHER, **Africa and the victorians. The official Mind of imperialism**, Macmillan, London, 1981, passin

(3) Cfr. Gonzalo REPARAZ, España en Africa y otros estudios de política colonial, Obelisco, Madrid, 1891. p. 8

(4) Cfr. «Estructura de las relaciónes hispano-marroquíes en el peíodo precolonia», en AWRAQ (Revista del Instituto Hispano-Arabe de Madrid), 1983, sous-presse.

L'AFRICANISME ESPAGNOL AU XIXème SIECLE

Victor Morales LEZCANO
Universidad Nationál De Educatión
a Distancia Espagne

L'EUROPE ET L'AFRIQUE

L'africanisme européen peut être défini en tant que mouvement idéologique naissant et se développant au long du XIXème siècle en étroit rapport avec l'épanouissement colonial de quelques nations du vieux monde.

Les buts avoués, ou non, des sociétés, des individus et des publications africanistes qui fourmillèrent durant les trois dernières décennies du XIXème siècle peuvent se réduire à trois :

1) encouragement des expéditions de reconnaissance des territoires et des peuplades de l'Afrique, afin de compléter sa connaissance selon la forme et la méthode les plus solides;

2) renforcement du principe de la nécessité d'épanouir la civilisation et la foi chrétienne dans les contrées africaines mieux disposées à sa réception (l'Afrique noire par excellence);

3) épanouissement du commerce européen dans les enclaves côtières de l'Afrique, et possible percée vers l'intérieur, vers le «cœur des ténèbres» (1)

Voici, donc, un répertoire de finalités implicites dans l'africanisme européen de fin de siècle. Voici, enfin, les raisons d'être d'une connaissance géographique et ethnologique, d'une économie politique coloniale, et d'une volonté de «rédemption» des peuples arriérés, si ce n'est primitifs, par le truchement du Christianisme et de la seconde religion : la science moderne.

N'oublions pas, finalement, que c'était à l'époque de la Conférence de

(1) Cf. pour ces généralités, J.K. ZERBO - Historia del Africa Negra, Alianza, Madrid, 1980, particulièrement le volume II.

Conclusion :

L'explication de l'échec des réformes au Maroc du 19° siècle est indissociable de la recherche des éléments «géneriques» explicatifs d'une «incapacité sociétale pluri-séculaire». L'analyse de l'Etat makhzen est fort édifiante à cet égard. Depuis le 15° siècle (début de l'encerclement de l'économie marocaine), l'Etat patrimonial exerce ses deux principales fonctions (de légitimation et d'accumulation) qui, au fur et à mesure que l'emprise exterieure s'accentue, s'avèrent contradictoires.

En effet l'exercice de la fonction de légitimation de l'Etat implique le respect d'une part du «système normatif islamique» sur lequel repose la «politique fiscale» et de l'indépendance du pays de l'autre (le «jihaddéfensif» contre l'ennemi étranger constitue un fonds important de légitimité pour le pouvoir). La fonction d'accumulation de l'Etat présuppose, dans le contexte de l'expansion Européenne, l'ouverture des frontières du Maroc, ce qui ne pouvait se réaliser qu'au prix d'une occupation du pays du fait de la supériorité économique et militaire de l'Europe. Dans le contexte d'une «politique d'accumulation» tournée vers l'interieur (fondée sur la fiscalité pour alimenter le trésor imperial), le «système normatif islamique» consitituait une limite objective à toute tentative makhzenienne de diversification des impôts. Au-delà des impôts religieux tout prélèvement est considéré comme illégal. L'indulgence des fquih et alim dans certaines conjonctures historiques n'a servi qu'à aiguiser les contradictions entre le makhzen et les populations.

Au 19° siècle, l'aiguisement de la contradiction entre les fonctions de l'Etat a conduit le makhzen à des «choix» décisifs pour la colonisation du Maroc. Sous l'effet d'ouverture au capitalisme Européen l'exercice de la fonction d'accumulation allait engendrer un déficit de légitimité même auprès des anciens alliés du makhzen. De nouvelles alliances se dessinent alors. Loin de permettre l'hégémonie d'une nouvelle classe porteuse d'un projet global de réforme, elles expriment un simple compromis entre les «segments» traditionnels du makhzen et ceux en pleine ascension sociale.

«l'affirmation bérbère est, écrit Morsy, donc conscience de l'Islam, comme elle est conscience d'un Etat qui tente de s'arroger l'interprétation dans les faits de la pensée religieuse. C'est dans cette double réference qui sous-tend l'histoire bérbère que le marabout trouve sa signification durable» (120).

Dans une analyse similaire, A. Hammoudi met en relief le rôle que joue la «chefferie tribale» dans le véhiculation de la domination de l'Etat. «Nous nous bornerons à montrer, écrit-il, que les saints, non seulement intégrent les sociétés segmentaires dans un ensemble idéologique et religieux plus large, mais également dans le jeu politique qui se joue entre les entités locales et régionales d'une part, et le pouvoir central de l'autre» (121). A. Hammoudi s'appuie sur un ensemble de documents historiques pour confirmer cette hypothèse, dont une lettre datée de Juillet 1702 (1114 H) rédigée dans des termes très respectueux par le khalifa My Ahmed ad-Dahbi. Dans cette lettre ce dernier demande à sidi Said «al-Hansali» (le marabout de la tribu) d'intervenir auprès des Aït Atta pour que ceux-ci cessent leurs incursions dans la plaine. «Le prince ajoute qu'il s'adresse à lui sachant la grande autorité que le saint exerce sur cette tribu; «ils t'écoutent et obeissent à tes ordres», dit le prince (122)».

Ce témoignage historique montre la nature du jeu politique qui semble s'être établi, à l'époque, entre les marabouts soutenus par de puissantes tribus et le makhzen. Il témoigne d'une dynamique d'articulation «structure tribale/ Etat central» qui constitue une spécificité de la société marocaine (123). C'est ce qui conduit M. Morsy à proposer le concept d'«Etat-tribal» pour désigner l'Etat marocain précolonial (124). Ce concept présente le mérite majeur d'exprimer l'édifice social sur lequel repose l'ETAT (125), ainsi que le jeu politique qui assure sa propre reproduction.

L'ensemble de ces données historiques montre comment les processus de reproduction sociale mis en œuvre par l'Etat présupposait la reproduction de la base tribale de la société marocaine. L'Etat-makhzen puisait une grande partie de sa légitimité du soutien dont il bénéficiait de la part des «cheffries tribales».

---

(120) Cf. M. Morsy : «Les Ahansalas...» op.cit p. 46.

(121) Ibid p. 46.

(122) Cf. A. Hammoudi : «segmentarité...» op. cit. p. 162-163.

(123) Cf. A. Hammoudi, op. cit. p. 168

(124) «Un premier examen, écrit Morsy, de ces sources devait pourtant mettre en évidence la situation particulière des Ahansala vis à vis du schéma historique que l'on tenait pour acquis. Nous devions constater qu'ils ne s'intégraient pas à celui-ci mais qu'ils ne relevaient pas pour autant d'un cadre de référence qui nous eut permis de les saisir dans leur réalité propre», Les Ahansala... op.cit. p. 43.

(125) «Ce que nous venons de dire sur le rôle de la zaouia montre bien si besoin était, que la société bérbère ne se définit pas par ses seules données internes : elle est aussi conscience du monde environnant, des ensembles bérbères qui, certes, l'enserrent mais aussi, et de plus en plus nettement au fur et à mesure qu'on se rapproche du Dir, d'un Etat puissant qui résume en lui les intérêts particuliers ou locaux, qui postule la propriété des terres et la juridiction des hommes et qui, enfin se présente comme le porte-parole, dans le cadre de loi divine, de la communauté musulmane». M. Morsy, Les Ahansala... op. cit p. 45

percevoir la tribu comme une structure «à vocation historique capable d'atteindre des formes d'organisation très élaborées, non pas niant, mais au contraire postulant une forme étatique que l'on nommera l'Etat-tribal. Ceci prend tout son relief, évidemment, au maroc qui a connu à plusieurs reprises, notamment avec les Almoravides et les Almohades, une telle réalisation» (116). Il en résulte que structure tribale et structure étatique ne s'excluent pas dans le Maroc précolonial. Malgrè la mouvance chronique de la base sociale de l'Etat - s'expliquant en partie par la nature du makhzen - ces deux entités s'articulent l'une à l'autre par plusieurs mécanismes : rôle des confréries, légitimité spirituelle du roi, prélèvements fiscaux, harkas etc. Tous ces mécanismes ont été combinés - souvent d'un manière contradictoire (117) - par l'Etat, dans differents contextes socio-historiques, pour faire de «l'entité tribale» une assise sociale de son pouvoir.

Cette manière de reconsiderer le «fait tribal» -en tant que structure dominante de la formation sociale marocaine- constitue une récusation de fait de la conception occidentalo-centriste dans sa démarche à prouver «l'homogeneité de la société marocaine» (118). Ainsi en étudiant le cas des Ahansalas, M. Morsy insiste sur l'importance de l'affirmation tribale en témoignant que «c'est précisément le long du Dir, dans cette frange le plus directement en contact avec l'Etat, que l'affirmation d'une souveraintè bérbère a son caractère le plus accusé. C'est par volonté de differenciation que se sont produits des mouvements tels que celui de Dila' - auquel se rattachent les Ahansalas - et dont le caractère anti-arabe est non moins marqué que le sentiment spécifiquement bérbère» (119).

Cependant, l'affirmation tribale est, aussi, conscience de l'Etat parce que le marabout - l'un de ses principaux rouages -est une autorité spirituelle :

---

(116) Cf. le cycle ternaire de R. Montagne où l'auteur refuse de considérer la tribu comme moteur de l'histoire. Voir aussi J. Berque qui nie la spécificité tribale de la société marocaine, in «structures du Haut Atlas cité par M. Morsy op. cit.

(117) Cf. M. Morsy op.cit. p. 124-125

(118) M. Morsy écrit à cet égard que «l'autorité centrale use à la fois de ménagement et d'intimidation à l'égard des personnalités locales dont elle se sert comme paravent dans ses relations avec le monde bérbère. Le marabout ne néglige ni les honneurs qui peuvent lui être rendus ni la possibilité d'une intervention militaire - soit directe, soit par le truchement d'un groupement bérbère antagoniste -contre sa zaouia. Aussi remarque-t-on chez les marabourts en général et chez les Ahansalas en particulier, des rapports assez équivoques avec le makhzen», comment décrire... op. cit. p. 47.

(119) M. Morsy présente les postulats de cette conception en écrivant: «ces couches privilégiées reprennent un schéma capitaliste européen avec des valeurs indiscutées : la société de classe, la nation intégrée, voire le culte des frontières, du régime parlementaire, d'un appareil étatique fondé sur les grandes institutions centralisées sur un capitalisme (d'Etat ou non selon les cas). Elle est également refus et rejet violent de la situation tribale dont elle se démarque alors que parallèlement elle survalorise les signes de sa constitution en classe dominante au sein d'une nation intégrée. Il y a là un discours historique qui est en voie de concrétisation mais qui fut longtemps une affirmation d'un destin à venir et non une réalité» «comment décrire ...» voir op. cit. p. 138.

— le «paradigme néo-khaldounien» (111) insistant par contre sur les rapports de complémentarité entre ces deux formes.

— Le «paradigme de la Nation» (112) fondé sur la thèse de «l'unité du système socio-politique marocain» où le «fait tribal» et d'une manière plus générale «les pouvoirs locaux» constituent un simple composant de ce système.

Parmi tous ces travaux, seuls les éléments d'analyse proposés par le «paradigme néo-khaldounien» seront retenus dans les propos de ce paragraphe parce que :

— d'une part le «fait tribal» a bénéficié d'une attention systématique de la part de ces auteurs;

— d'autre part tant la démarche que les hypothèses qui fondent cette approche fournissent des éléments d'argumentation pertinents dans l'analyse du rôle de la tribu dans le processus de reproduction sociale au maroc.

Le point de départ de ce paradigme est de reconsidérer le «fait tribal» dans le cadre d'une approche historique. La réalité du fait tribal a, dans cette même optique, souvent été ignorée, voire occultée par les auteurs maghrébins (113). Dans leur esprit le concept de tribu a mauvaise presse car servant la pratique coloniale. Cette position explique pourquoi ce concept n'a pas été dégagé de la «gangue de la litterature coloniale» (114). Le vice majeur d'une telle position intellectuelle est «l'ahistoricité» du concept. Le fait tribal a été amputé d'une de ses dimensions principales : son insertion dans le discours historique (115).

La prise en considération de la dimension historique conduit ces auteurs à

= saints of the atlas», London weinfeld and Nicholson 1969; D.M. Hart, «segmentary systems and the role of the fifths in the rural morocco», revue de l'Occident Musulman et de la méditerranée, Aix en province.

(111) Voir les développements relatifs aux rapports «blad siba»/«blad makhzen» dans les travaux précités.

(112) Le terme «néo» s'explique par le fait que nous faisons allusion au-delà des travaux d'I. Khaldoun à certains auteurs contemporains qui partent du «fait tribal» (dans l'une de ses dimensions : parenté, religion...) pour appréhender les mécanismes de reproduction (les formes de légitimation) de l'Etat marocain précolonial. Voir M.Morsy, «Comment décrire l'histoire du Maroc ? «BESM n° 138/139, 1979; et «Les Ahansalas, examen du rôle historique d'une famille maraboutique», Paris, Mouton, 1972; A. Hammoudi, «segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, réflexions sur les thèses de Gellner» in Hesperis-Tamuda Vol. XV. Rabat 1974.

(113) Cf. principalement A. Ayache, «Le Maroc. Bilan d'une colonisation» Ed. Sociales 1956; G. Ayache, «Etudes d'histoire marocaine» SMER, Rabat 1979; A. Laroui, «L'histoire du maghreb» Maspero, Paris 1975 et «Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain» Maspero/textes à l'appui, Paris 1977.

(114) M. Morsy remarque qu'au moment de l'indépendance et pendant les années qui suivirent le terme tribu était exclu du vocabulaire politique. in «comment décrire...» op. cit. p. 125.

(115) M. Morsy précise que l'éthnographie - école anglo-saxone, celle de Lévi-strauss, Gellner etc. -est restée dans sa recherche «subjectiviste» sur la tribu, étrangère à la dynamique tribale nord-africaine, ce qui explique pourquoi l'apport conceptuel de l'éthnographie demeure en marge des préoccupations maghrébines. M.Morsy op. cit.

Ces deux exemples historiques fort significatifs permettent de remarquer que ce sont les exigences de légitimation qui expliquent la nature des alliances du makhzen et surtout la nature de la base accumulative de la bourgeoisie marocaine.

Cette dernière constituée de «segments» d'âges differents («la parentèle imperiale», les familles du makhzen «traditionnel», la bourgeoisie» commerçante et les nouvelles familles du makhzen, les chorfas et les lettrés (106) était alors, confinée de par sa position vis à vis de l'Etat patrimonial marocain et de la bourgeoisie Européenne, dans des activités non industrielles. La propriété foncière, le négoce et la consommation ostentatoire (107) sont les principales composantes du «modèle d'accumulation» de cette classe sociale.

L'Etat patrimonial à l'origine de tout processus d'accumulation en détermine le contenu et la base. Ce faisant, il exerce un impact certain sur l'évolution des groupes sociaux.

La fonction «d'organisation de l'espace social» du makhzen (rapports makhzen- tribus par exemple) répond à ces mêmes impératifs de la reproduction sociale.

II. c. Etat patrimonial et reproduction de la base tribale de la société

Dans la formation sociale anté-capitaliste marocaine, la plupart des «discours historiques» sur l'Etat témoignent de la «cœxistence» de deux principales formes d'organisation sociale : une forme d'organisation «tribale» et une autre «makhzénienne».

La réference au critère de l'articulation de ces formes d'organisation sociale au sein de la société marocaine précoloniale permet de distinguer trois principaux paradigmes (108) :

— le «paradigme colonialiste» (109) établissant des rapports d'exteriorité entre les deux formes d'organisation sociale (110).

---

(106) Cf. G. Lazarev «Aspects du capitalisme...» op.cit. et J.L. Miège op.cit. T.II.

(107) Cf. G. Lazarev «Aspects...» op.cit

(108) Le coût d'aggrandissement du palais de la Bahia à Marrakech, appartenant au grand VIZIR, a été de 13.785.731 rials soit l'équivalent de 69 millions Frs. Cf Lamalif N° 83 oct. 1976.

(109) Débarrassé de la linéarité et du «positivisme» qui le sous-tendent dans l'appréhension de l'évolution de la conaissance (cf. essentiellement T. Kuhn, «structures des révolutions scientifiques», Flammarion 1971), le concept de paradigme présente la pertinence de rendre compte de «l'émergence, de l'évolution et de la crise d'un système de pensée», à condition de déterminer au préalable le ou les critère(s) de définition de ce dernier.

(110) Nous avons regroupé sous cet intitulé, par simple souci de systématisation, aussi bien ce qu'on appelle l'éthnologie coloniale que l'analyse segmentaire : concernant l'éthnologie coloniale, voir essentiellement : Eugéne Aubin, «le Maroc d'aujourd'hui», Paris 1904; A. Bernad «le Maroc», Ed. F. Alcan, Paris 1921; H. Terrasse, «Histoire du Maroc», Ed. Atlantides, Casablanca 1950; R. Montagne, «les berbères et le makhzen dans le sud du Maroc», F.Alcan, Paris 1930; pour ce qui est de l'analyse segmentaire voir principalement : E. Gellner, «The =

Ainsi sont noués des rapports préferentiels à l'égard des familles commerçantes (tujjars) auxquelles le Makhzen s'identifiait.

Cette couche sociale maitresse des conseils de l'Etat trouvait dans la multiplication des interdits et des monopoles le moyen de s'assurer de larges profits (98 bis). Les privilèges accordés à ces tujjars prenaient diverses formes :

— Pour entraver l'essor du commerce de casablanca qui concurrençait celui de Rabat où les grandes familles makhzen avaient de gros intérêts, les droits à l'importation furent élevés à casablanca de 10 % à 20 % et les droits à l'exportation étaient augmentés dans de plus fortes proportions (99);

— remise partielle des droits de douane; acquittement en rente mensuelle; ajournement pour une période donnée etc... (100)

— avance de fonds pour certaines opérations commerciales par le Sultan à des négociants; par exemple en 1845, MY Abderrahman élargissant ses opérations fit venir quatre négociants de tétouan à Mogador et leur confia une somme de 100.000 piastres fortes (550.000 Francs) pour trafiquer en son nom (101). Le consul de Suède écrivait à cet égard qu'à «Mogador les négociants musulmans et Juifs étaient» dans toute l'acception du mot les facteurs de l'empereur Abd er Rahaman» (102).

— adjudication de monopoles commerciaux à des négociants. «Le premier négociant venu peut», notait le consul de France en août 1851, «moyennant une somme d'argent comptant, faire rendre à son profit un décret quelconque relatif à une branche du commerce de l'Empire». «Aujourd'hui», ajoutait il, «presque tous les produits du Maroc sont monopolisés soit par le sultan lui même, soit par des Maures ou des Juifs qui achètent à beaux deniers comptant le privilège exclusif de vente ou d'achat» (103).

Le développement de la bourgeoisie commerçante et foncière est, donc, le produit logique de la nature des fonctions du makhzen.

Aux 15° - 16° siècles, le déficit de légitimité conduisit le makhzen à la recherche de nouvelles alliances auprès des chefs de zaouias et des notables locaux. L'une des principales conséquences socio-économiques fut le développement des «seigneuries terriennes» au Maroc (104). Dans le contexte du 19° siècle, le même déficit de légitimité (dû aux facteurs historiques particuliers du Maroc de cette période) engendre une nouvelle recherche d'alliance, cette fois auprès de la bourgeoisie commerçante (105).

(98 bis)Cf. J.L. Miège T.II pp. 228.229

(99) Ibid p. 230.

(100) et(101)Ibid p. 231

(102) Ibid p. 236.

(103) Cf. D. Benali : «Un exemple de transition : Fès du 19e s» RJPEM n° 8. 1980.

(104) Ibid p. 236

(105) Cf. G. Lazarev «les concessions foncières au Maroc. Contribution à l'étude de la formation des domaines personnels dans les campagne marocaines». Etudes sociologiques sur le Maroc. BESM nouvelle édition 1978.

ou sociologique du makhzen (95) ni de faire l'analyse de ses rapports aux differents groupes sociaux dominants. Cette entreprise dépasse la compétence des propos de ce paragraphe qui n'est qu'un essai descriptif de quelques comportements ponctuels du makhzen vis à vis de certains groupes sociaux.

Notre hypothèse de travail consiste à avancer que le patrimonialisme de l'Etat makhzen (monopole des moyens de production), impliquant un type de traitements préférentiels vis à vis de certains groupes sociaux, est la cause permissive du développement d'une couche de marchands spéculateurs.

En effet l'une des principales conséquences sociales de la pratique socio-économique du makhzen (politique fiscale, monopole du commerce etc.) est l'asphyxie de l'artisanat (96) et le développement d'une minorité dotée de liquidités s'occupant du négoce et de la spéculation foncière.

Cette couche sociale s'est enrichie initialement grâce aux fonctions qu'elle assumait au service du makhzen. L'inventaire des fortunes accumulées par les grands marchands Fassis de la fin du 19e siècle est fort significatif à cet égard. C'est le cas des tazis qui ont exercé, de père en fils, pendant toute la deuxième moitié du siècle, le poste d'amin des oumanas ou ministre des finances (97). La bourgeoisie commerçante, celle de Fès principalement, s'est consolidée sur les plans économique et politique en même temps que le Maroc s'ouvrait au commerce avec l'Europe.

Un changement, donc profond allait survenir, tout au long du 19e siècle, dans les rapports entre le makhzen et les villes. L'Etat makhzénien s'allia progressivement à la bourgeoisie citadine et reconvertit en partie sa base économique en confondant ses intérêts avec ceux de cette bourgeoisie. Pour G. Lazarev, ce changement est significatif d'une modification de la substance de l'Etat qui s'accompagna d'une transformation des comportements de l'ensemble de la classe dirigeante. Toute la classe dirigeante, parentèle impériale, entourage «traditionnel» du souverain, chefs militaires, bourgeoisie dans son ensemble, formera un groupe de spéculateurs, d'affairistes, de propriétaires fonciers et jetera en particulier les bases d'un capitalisme agraire (98).

---

(95) Même en adoptant la définition que donne A. Laroui au Makhzen en tant que «Groupe qui choisit et éxécute les ordres sociaux, essentiellement urbain, forme le groupe qui légitime, répercute et amplifie l'autorité du Sultan» («Les origines...» op.cit. p.III) on ne répond pas à des questions importantes : le makhzen constitue-t-il une classe sociale ? quels sont les «segments» constitutifs de cette classe ? Le système d'alliance qui le relie est-il figé et irréversible ? Ou bien s'agit-il d'une «classe ouverte» dont les composantes sont en rapports conflictuels et contradictoires ? Peut-on parler d'un «Etat-classe» au sens d'«un collectif d'exploiteurs centralisant et monopolisant l'exploitation sur une population et un territoire déterminés en contre partie de leurs fonctions sociales» Cf. G. Dhoquois : Pour l'histoire Ed. Anthropos, 1971 p. 69.

(96) Voir les révoltes des artisans à Fès au 19e siècle Ibn Rahal al Madani : Kachf alkina'a an massa'ili assuna'e, et al irtifak fi massa'ili al. Istihkak. mss D 1097 BGSA.

(97) Cf. G. Lazarev, op.cit p. 61.

(98) Cf. J.L. Miège op.cit. T.II p. 228

— troisièmement implanter des manufactures en son nom et dirigé par des étrangers (92),

— quatrièmement réformer l'armée, secteur important pour un Etat dont le patrimonialisme lui interdisait de percevoir ses rapports à la société autrement qu'en «termes Machiaveliques» (où «l'intérêt général» est l'intérêt du prince et sa cour (93)) et de s'ériger en entité «d'intérêt général en idée» durant cette periode cruciale où la mise sur pied d'un véritable projet de réformes était une nécessité historique.

Ces réalisations - pour minces qu'elles étaient - profitaient donc au makhzen et à une couche d'Européens à laquelle la gestion des affaires du Sultan était confiée.

Par ailleurs, la «modernisation» édictée par les conseillers européens du Sultan n'était perçue ni par lui ni par ses auteurs dans le cadre d'un plan global «d'interiorisation des progrès» de l'Europe. Les modernisations partielles qui eurent lieu demeurèrent exogènes (contrairement à ce qui se passait durant la même periode au Japon).

Ainsi la prise en compte de l'évolution générale de l'économie marocaine permet de conclure que cette «perception makhzenienne» de la réforme comprenait en son sein ses propres limites : l'ensemble des réformes partielles réalisées étaient au profit du makhzen et partant sans aucun effet positif sur le niveau de développement des forces productives. C'est donc le patrimonialisme de l'Etat makhzen qui explique, en grande partie pourquoi «la révolution par en haut» ne fut pas possible au Maroc comme ce fut le cas au Japon, en Russie (94) etc...

Cette paralysie des forces productives est entretenue par l'inexistence d'une bourgeoisie entreprenante et par la consolidation d'une caste de marchands et de spéculateurs favorisée par le Makhzen.

II. b. Etat patrimonial et bourgeoisie

Cette question est très complexe à aborder. A celà plusieurs raisons :
— d'abord l'inexistence d'une «théorie des classes sociales» au Maroc;
— ensuite la complexité de la structure sociale du Maroc précolonial.

De ce fait, il ne s'agit pas pour nous de proposer une définition théorique

(92) «Sur les conseils d'un négociant anglais de Mogador, Curtis, Sidi Mohamed décide d'établir dans cette ville une fabrique de papier utilisant, le sparte abondante de la région. Curtis, chargé de la direction de l'entreprise commande en grande Bretagne des machines. A Tanger un moulin à vapeur est installé pour le compte du makhzen et l'on songe à en importer dans les principales villes du pays. Sidi mohamed envoie en 1863 son «tajer» Murdoch Aflalo à Paris et à Londre pour y étudier les procédés de fabrication industrielle...» J.L. Miège T.III. p. 117.

(93) Cf. Machiavel «Le Prince».

(94) Cf. P. Anderson «De l'Etat...» op.cit.

(considérés comme un «fait de prince») et par les contraintes du sytème corporatif (88)

La politique fiscale du Makhazen est subordonnée aux mêmes impératifs de la reproduction sociale. A cet effet, l'impot remplit une fonction à plusieurs dimensions :

— assurer la reproduction de la «classe dirigeante»;
— véhiculer la présence makhzenienne auprès des tribus;
— instaurer une dynamique d'alliance entre le makhzen et certaines tribus puissantes et potentiellement subversives par l'adoption de traitements fiscaux préférentiels (exonération, diminution etc...).

Le pays étant considéré comme une terre de conquête, outre les impôts «légaux» (Zakat et achour) sont institués des impôts non-canoniques : naiba, kharaj et meks. De par sa nature (maintien du statuquo), cette politique fiscale exerce des effets socio-économiques entravant le développement de tout esprit d'entreprise. Au delà de l'entretien de la «classe dirigeante», l'impot remplit donc surtout une fonction de contrôle des groupes sociaux; ce dont est parfaitement conscient un serviteur du Sultan le grand Vizir Feddoul Gharnit qui remarque qu'«il faut plumer le contribuable comme on plumerait une poule. Si le contribuables s'enrichit, il se révolte» (89).

L'aboutissement des développements précédents c'est de montrer que les entraves à l'éclosion du «réformisme liberal» ne résident pas seulement dans le «système normatif islamique» (Sharia') ni dans le simple conservatisme religieux de «l'élite dirigeante»; elles procèdent surtout de la **perception makhzenienne de la réforme** indissociable de son caractère patrimonial. L'ouverture (et donc la réforme) signifiait pour le makhzen :

— premièrement alimenter son trésor grace à l'augmentation des recettes douanières et fiscales, ce qui explique pourquoi les secteurs de l'administration touchés par la réforme étaient ceux dont dépendait la santé du trésor du makhzen à savoir les oumanas et les douanes (90);

— deuxièment le développement du commerce pour son propre compte, d'où l'amélioration de l'infrastructure surtout les ports (91);

---

(88) Pour une analyse de la situation de l'artisanat avant la protectorat cf. essentiellement Roger le Tourneau : «Fès avant le protectorat, étude économique et sociale d'une ville de l'Occident Muulman». IHEM 1949; du même auteur «la corporation des tanneurs et l'industrie de la tannerie à Fès». Hesperis Tamuda, Tome XXI 1935. Voir aussi J.L. Miège article sur l'artisanat marocain en 1870. BESM 3e trimestre 1953. Il convient de préciser que les rapports Etat-artisanat peuvent aussi être perçus par l'analyse des fonctions des institutions : des Amins et des Mohtassibs dans le contrôle, la domination et l'exploitation des artisans.

(89) Cf. M. Bellaire op. cit.

(90) CF. J.L. Miège T.III p. 125.

(91) Ibid p. 115.

niveau de l'écoulement, l'Etat s'interposait dans le circuit entre les étrangers et le producteur; d'où une double ponction par l'Etat et par le producteur; ceci est à l'origine d'un gonflement des prix. La dépendance du producteur vis à vis de l'Etat est à la base d'une faible marge bénéficiaire qui explique la fréquence des faillites (85). Ainsi l'activité sucrière est demeurée, malgré sa prosperité durant toute une période, sans effet d'entrainement sur le reste de l'économie marocaine en raison essentiellement de cette main mise de l'Etat sur le producteur dûe au monopole des circuits d'écoulement. La concurrence du sucre Brésilien n'est qu'un facteur secondaire dans l'explication de la crise sucrière au Maroc. C'est le gonflement des prix du sucre marocain engendré par l'importance des prélèvements de l'Etat qui explique la non compétitivité du Maroc face au Brésil.

Cette «politique commerciale» du Makhzen eut des effets pervers sur l'économie marocaine prenant la forme d'une élévation importante des prix et partant une diminution de l'activité économique. Dans la deuxième moitié du 19e siècle par exemple, le prix du sucre enregistre une hausse de 16 % et celui du café 25 %; d'où une baisse de la demande surcompensée par l'Etat par une autre augmentation des prix. En 1853, l'augmentation des prix des produits importés sur les marchés est estimée de 150 % à 300 % (86). Au niveau des exportations une baisse de 100 % en un an des prix des cuirs, découragea les acheteurs européens, ce qui fait passer les exportations des peaux de chevres de 106.430 douzaines en 1850 à 36.926 douzaines en 1851 (87).

Il en découle que les villes n'avaient aucun recours contre la volonté du Sultan et de ses marchandises et l'achat forcé de matières premières tenaient sous contrôle le commerce urbain. L'Etat surveillait de près les guildes d'artisans et leur conservatisme technique traditionnel s'en trouvait renforcé.

Concernant l'agriculture et l'artisanat, l'omni-présence de l'Etat est là également génératrice d'effets pervers. Dans le domaine agricole la faiblesse de l'activité est liée à la rareté des placements de la «caste marchande» due essentiellement aux :

— Statut habous, Makhzen ou collectif de la terre qui fonde son inaliénabilité;
— poids des prélèvement fiscaux sur l'agriculture
— l'état d'insécurité permanente dans les campagnes.

Au niveau de l'artisanat et au delà des facteurs externes de blocage (souvent mentionnés), l'artisanat fut handicapé par le poids des prélèvements fiscaux

(85) C'est le cas par exemple du Juifs fermiers de sucreries sous El Mansour Cf. M. ENNAJI «l'expansion européenne et le Maroc du 16e au 18e siècles». DES, sciences économiques Rabat 1981. pp. 97.98. La chute des importations du sucre est aussi significative; celles-ci qui étaient passées de 625.000 Francs à 1.000.000 Francs entre 1838 et 1848 tombaient en 1851 à moins de 476.000 Frs Cf. J.L. Miège op. cit.

(86) et (87) CF. J.L. Miège op. cit.

pur dans lequel le souverain possède tout et exige la soumission de tous : l'armée est le symbole de sa puissance - son bras disait-il - qui guerroie à l'interieur du pays plus qu'à l'exterieur, les impots sont des amendes extorqués aux commerçants, artisans et paysans, l'administration sert avant tout à gérer les revenus de son trésor et de son domaine. Ainsi, l'Etat ne dépasse à aucun moment le sens étymologique du mot «dawla», c'est à dire l'appropriation exclusive du trésor par l'utilisation de la force (78).

Cette théorie de l'Etat patrimonial («maitre du ciel et de la terre») revêt la forme d'un monopole par le sultan des principaux moyens de production (terres, contrôle du commerce interieur et exterieur etc.) ce qui s'est historiquement traduit dans le cas marocain par une paralysie des forces productives.

En effet les principales sources d'accumulation du makhzen étaient : le commerce, la fiscalité (79) et l'agriculture.

Au niveau du commerce avec l'exterieur, la fonction d'accumulation du Makhzen ne répondait aucunement à un souci de développement des forces productives mais correspondait à des considérations purement mercantilistes (80); une autre consideration anime le sultan, écrit Miège, celle du bénéfices à réaliser, tant en commerçant pour son propre compte, qu'en frappant de fortes taxes tous mouvement de marchandises (...) Les caisses de l'Etat cherifien s'alimentent en notable partie des revenus douaniers (81). La législation douanière confirme ce caractère mercantiliste de la fonction d'accumulation du Makhzen : «les produits... paient plus à la sortie qu'à l'entrée. L'opinion marocaine, que reflétait parfaitement celle du Makhzen, était que les exportations appauvrissent un Etat (...) En 1829, alors que la plupart des produits du pays étaient frappés de droit spécifiques élevés, que la sortie des laines était prohibée (...) les articles d'importation n'était soumis qu'à une taxe de 10 % ad valorem sur l'estimation faite par l'administration d'après les cours du marché» (82). Cette attitude mercantiliste était justifiée par «le scrupule religieux de vendre à des chretiens et de favoriser par là leurs entreprises» (83).

Dans le domaine de l'industrie et du commerce sucriers par exemple, toutes les plantations et fabriques étaient entre les mains de l'Etat qui les concédait à des gestionnaires, en général, européens surtout anglais ou israëlites (84). Au

---

(79) «Le pays est exploité par cette minorité gouvernementale, à l'entretien de laquelle chaque tribu contribue non pas en proportion de sa richesse, mais en proportion de la dépendance plus ou moins grande où elle se trouve vis à vis du Makhzen et des moyens d'action que le Makhzen peut employer contre elle». Michaux Bellaire, l'organisation des Finances au Maroc, P. 171 Archives marocaines Vol. XI.

(80) Au sens bullioniste du terme, c'est à dire où la richesse signifie une accumulation de monnaie dans le trésor impérial.

(81) Cf. J.L. Miège «le Maroc et l'Europe» T. II pp. 81. 82.

(82) Ibid T.II pp. 82.83.

(83) Cf. J.L. Miège op. cit. pp. 82.83.

(84) En 1617, Israël ben chilouha et Moïse Levi jouissaient du monopole du commerce pour le compte du Sultan avec les Pays Bas.

II. a. Etat patrimonial et paralysie des forces productives.

A l'instar de tout «Etat de musulmans» (71), l'Etat marocain était structuré en deux secteurs : «l'institution gouvernementale» qui comprenait l'ensemble de l'appareil militaire et administratif de l'Etat (72) et «l'institution musulmane» qui est composée de «l'appareil religieux, juridique et éducatif de l'Etat, et son personnel était naturellement constitué à quelques exceptions près, de musulmans orthodoxes de vieille souche. Les juges cadis, les théologiens oulémas, les professeurs imams des medersas et une foule d'autres clercs accomplissaient les taches juridiques et idéologiques essentielles du système de domination» (73).

La dynamique particulière qui animait historiquement l'Etat marocain résidait dans «une combinaison unique de deux principes, l'un relevant de l'esprit ghazi, l'autre des traditions du vieil Islam» (74). Ainsi le monarque maintient le devoir du jihad (75), assure l'ordre, la justice et la sécurité; par là, il sert l'intérêt des gouvernés. Mais pour quelle finalité ? La fin suprême du pouvoir, c'est l'auto-reproduction. C'est pour cette raison que la loi est strictement appliquée, que les hommes de religion sont associés à la politique, que le jihad est maintenu (76). L'esprit ghazi, «les traditions du vieil Islam» constituent les principales composantes de la fonction de légitimation de l'Etat makhzen.

Par ailleurs le despotisme politique du sultan s'exerce sur ses prossessions impériales - terres arables et d'élevage à l'excéption de quelques fondations religieuses - ce qui correspond tout à fait à la définition que Weber donne de l'Etat patrimonial. «On appellera domination patrimoniale, écrit-il, toute domination orientée dans le sens de la tradition, mais exercée en vertu d'un droit personnel absolu; sultanique, une domination patrimoniale qui, dans la manière dont elle est administrée, se meut principalement dans la sphère de l'arbitraire non liée à la tradition... la forme sultanique du patrimonialisme et parfois en apparence - en réalité, jamais de manière effective - totalement indépendante de la tradition» (77).

Pour A. Laroui, depuis des siècles le monde arabe vit sous un Etat patrimonial

---

(71) Cf. A. Laroui : «l'Etat dans le monde arabe contemporain», op. cit.

(72) Cf. P. Anderson, op. cit. T2, p. 192.

(73) Cf. P. Anderson, op. cit. T2, p. 196

(74) Cf. P. Anderson, op. cit. T2, p. 189.

(75) Pour A. Laoui, le jihad signifie à partir du II° siècle «guerre défensive» contre un ennemi agressif qu'il vienne de l'EST ou de l'OUEST. Lorsque'on le traduit toujours par guerre sainte, sous-entendu offensive, sans tenir compte des circonstances réelles, on en transforme le sens.

(76) A. Laroui écrivait à cet égard que «le sultan perdit son prestige parce qu'il avait tendance à accepter un statut de protégé, le prétendant devint impopulaire lorsque ses relations avec les européens n'étaient plus niables; dans le maroc de l'époque, la soumission à l'étranger était fatale à tout homme au pouvoir» . in «Les origines...» op. cit. p. 366.

(77) Cf. M. Weber : «Economie et société», T1. Plon 1971. p.238.

(78) Cf. A. Laroui : «L'Etat dans le monde arabe contemporain» op. cit.

des limites aux processus sociaux et reproduit des formes de comportements établies. Il engendre, cependant, ce faisant, des contradictions et des tensions sociales ouvrant la voie à des processus de changement.

Or, il convient de préciser que les propos suivants se limiteront à jeter un éclairage sur un type de coutraintes structurelles qui renforce les aspects répétitifs de la reproduction de la société marocaine en mettant l'accent sur la catégorie «Etat», vecteur central de cette reproduction. Cette limite est, toutefois, objective car inhérente à l'histoire particulière de l'Etat marocain. Celle-ci revèle, en effet, que le phénomène étatique assure plus une fonction de «conservation» (nature des fonctions d'accumulation et de légitimation de l'Etat - makhzen et leur impact sur le niveau de développement des forces productives) d'un état de «non développement» économique et social de telle enseigne que sa pratique se confond avec les processus de reproduction sociale (les fonctions d'accumulation et de légitimation du Makhzen visent surtout sa propre reproduction et par conséquent celle du système dans son ensemble).

3° Cette hypothèse puise son principal argument d'une analyse, à un **niveau logique** (70), de la nature et de la forme phénoménale de l'Etat - makhzen perceptibles au niveau de ses deux principales fonctions :

— la fonction d'accumulation du Makhzen (70 bis),
— la fonction de légitimation.

L'hypothèse de ce travail étant avancée, les postulats qu'elle présuppose présentés, il convient de tenter une esquisse de l'argumentation qui, à un niveau logique, a présidé à sa formulation.

Trois hypothèses de travail adjacentes (secondaires) constituent les principales composantes de cette argumentation :
— La première s'interroge sur le rapport entre caractère patriminial de l'Etat-makhzen et le faible developpement des forces productives;
— La seconde insiste sur les facteurs qui procèdant du caractère patrimonial de l'Etat, expliquent la faiblesse pluri-séculaire de la bourgeoisie.
— Et, enfin, la troisième a trait au problème de la relation entre Etat patrimonial et reproduction de la base tribale de la société.

---

(70) Nous pensons avec Rosdolsky que «le lecteur ne doit pas s'imaginer que les catégories économiques soient autre chose que des reflets des rapports réels, et que la déduction logique de ces catégories puisse s'effectuer indépendamment de leur déduction historique «in la genèse du capital» chez K. Marx Maspero. Paris 1976. A défaut, toutefois, de la possibilité d'une déduction historique de la nature de l'Etat marocain - tributaire d'une analyse historique de sa «structure implicite» qui reste à faire - nous nous proposons d'esquisser une déduction logique sur la base d'indices historiques divers empruntés à des historiens.

(70 Bis) L'usage du terme «accumulation», pour caracteriser la fonction économique de l'Etat marocain anté-capitaliste, peut sembler anachronique et comporte le risque de nous rapprocher du capitalo-centrisme vis à vis duquel nous avons tenté de nous démarquer. C'est pourquoi il faut préciser que nous utilisons ce terme juste pour désigner le système d'alimentation du trésor de l'Etat.

Il est à remarquer que notre objectif consiste moins à s'interroger - comme le fait A. Laroui (63) - sur les causes éthico-politiques du «silence millenaire» sur l'Etat que de tenter de briser ce mouvement intellectuel réel en s'interrogeant sur la «structure implicite de l'Etat», ressuscitant par là, contrairement à l'orthodoxie politique arabe, la méthodologie Khaldounienne qui plaçait la «philosophie politique» au centre de la sociologie et cette dernière au sein de l'histoire. S'interroger sur la «structure implicite» de l'Etat est donc une problématique exterieure à «l'épistémé arabe classique» (64) où la théorie de l'Etat butait sur un obstacle éthico-religieux majeur représenté dans le psendo-dilemme : «structure réelle de l'Etat - système normatif», «Etat de nécessité - califat», «Etat réel» «utopie islamique» (65).

C'est dans ce cadre que l'hypothèse principale de ce travail consiste à soutenir que l'échec des réformes au XIXe s. d'une manière particulière où la «crise» et la «colonisabilité» de la société marocaine d'une manière générale s'explique, essentiellement, par le caractère «patrimonial» de l'Etat-makhzen (66). La présentation préalable des postulats qui fondent une telle hypothèse s'impose :

1° Cette hypothèse procède d'un parallèle historique avec le Japon (et les autres formations sociales similaires) où c'est essentiellement le «caractère féodal» des superstructures politiques, juridiques et idéologiques qui a favorisé le «succès» (67) en dépit de la pression de l'exterieur (68)

2° Cette hypothèse repose sur une certaine analyse de l'Etat. D'une manière générale, celle-ci présuppose l'appréhension des structures sociales (processus d'exploitation et mécanismes de domination qui maintiennent ces processus (69)) dans leur dynamique : les mécanismes de reproduction sociale (fonction d'accumulation et de légitimation) et ceux de changement (alteration de ces fonctions) l'Etat - émanation et partie integrante des structures sociales - met

---

(63) مفهوم الدولة المصدر المذكور

(64) Cf. A. KHatibi op. cit.

(65) Cf. A. Laroui «l'Etat dans le monde arabe contemporain» Séminaire de Louvain Belgique.

(66) Conscients de l'enjeu qu'implique l'usage du concept weberien «d'Etat patrimonial» dans l'analyse de l'Etat marocain, nous tenons à préciser que vidé de ses implications théoriques (celles de l'analyse weberienne), ce concept présente l'intérêt de pouvoir éclairer, certains caractères du régime politique Marocain précolonial. Une continuité au niveau des concepts ne signifie pas nécessairement un prolongement au plan des problématiques.

(67) «De nos jours, dans la seconde moitié du XXe siècle, un seul grand pays en dehors de l'Europe et de ses prolongements d'outre-mer est parvenu à un capitalisme industriel avancé : le Japon, les conditions socio-économiques préalables au capitalisme Japonais-les recherches historiques modernes l'ont amplement démontré - existaient profondément dans le féodalisme nippon qui avait tant frappé Marx et les Européens vers la fin du XIXe s.» cf. P. Anderson, op. cit, p. 242.

(68) L'élan fondamental de sa (Japon) tempétueuse transition au mode de production capitaliste à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle lui fut donné de l'extérieur. C'est l'impact de l'imperialisme occidental sur le féodalisme Japonais qui galvanisa soudain des forces internes pour une transformations totale de l'ordre traditonnel» P. Anderson pp. 242-243

(69) Cf. R. Fossaert les Etats. Ed. du seuil 1981.

un projet (Egypte, Soudan...). De ce fait la «réforme» est demeurée un simple concept dont la définition théorique était tributaire de l'enjeu éthico-politique, qui mettait en conflit les divers courants de pensée en présence (59). C'est donc le caractère trans-historique de la réforme qui explique l'inexistence d'un concept de «réforme» bien défini dans la pensée arabo-islamique.

Il en résulte que la problématique des réformes au Maroc du 19e siècle n'a pas pour principal objet la recherche d'un concept de réforme ni l'explication du «drame de la réforme» (H. Hanafi) en tant qu'opération strictement théorique ou la délimitation des frontières du système normatif et celles de l'histoire dans le blocage des réformes.

La problématique consisterait au contraire à mettre en relief, la relation dialectique «norme»/«structure» afin d'évaluer leur force explicative dans l'histoire précoloniale du Maroc.

Dès lors, d'un point de vue méthodologique, le glissement de l'analyse d'un niveau logique (strictement conceptuel et académique) à un niveau historique (pratique) ne peut s'opérer qu'au moyen d'un dépassement de la «norme» (système normatif islamique) en tant que source explicative par la reconstitution imagée de la «structure implicite».

Placée dans ce cadre épistémologique, l'analyse de la «norme» réside dans la mise en évidence des soubassements économiques et politiques qui en font une source de légitimation et de domination de l'Etat.

II. Pour une autre perspective d'analyse historique : l'Etat — makhzen un fait de «taille absolu» dans l'explication de l'échec des réformes au Maroc du 19e S.

Les présents développements visent à insister sur une composante essentielle de ce que A. Laroui appelle le système «socio-politique marocain» (60) : l'Etat-makhzen. Nous postulons que cette composante n'a pas eu droit (ou pas suffisamment) à la «taille absolue» (61) que lui confère son rôle dans l'histoire précoloniale du Maroc car, à notre sens, la nature et les fonctions de l'Etat sont d'une force explicative centrale dans l'évolution historique du Maroc (62).

---

(59) محمد عابد الجابري «الخطاب العربي المعاصر دار الطليعة مايو 1982

(60) Cf. A. Laroui «les origines...» op. cit.

(61) l'Histoire du Maroc (en tant que «science») n'accorde de «taille obsolue» qu'aux faits dont elle permet la reconstitution imagée en fonction de ses possibilités de documentation et de «l'ordre du discours» qui l'anime. P. Veyne écrit dans ce sens que «tout au plus peut-on penser que certains sont plus importants que d'autres, mais cette importance elle même dépend entièrement des critères choisis par chaque historien et n'a pas de grandeur absolue» Cf. comment on écrit l'histoire, Ed. du Seuil 1971 p. 25.

(62) D'un point de vue méthodologique une telle idée procède d'une démarche selon laquelle les progrès de l'histoire se situent non seulement «dans la découverte des mécanismes et moteurs qui expliqueraient l'histoire (et pour cause), mais dans l'explication, dans la conceptualisante des non-evenementiel» Cf. P. Veyne «l'histoire conceptualisante» in Faire de l'histoire, p. Gallimard 1974 p. 67.

de la société marocaine, de la faiblesse de la bourgeoisie etc (55).

Toutes les positions présentées posent correctement le problème de l'échec des réformes en mettant en cause la contradiction entre le «Moi» et «l'Autre». Toutfois, deux principaux présupposés semblent caractériser la plupart de ces positions :

— Premièrement l'interrogation sur l'Histoire (ce qu'on a appelé les frontières de l'Histoire) se limite à la description des contraintes structurelles imposées par l'Autre à la société marocaine

Le choix du dix-neuvième siècle pour analyser l'échec des réformes en témoigne d'une manière évidente.

— Deuxièmement, l'interrogation sur le «Moi» (pour mettre en relief sa part de responsabilité) s'identifie à la recherche dans le «système normatif islamique» des éléments de blocage des réformes (56).

Plusieurs implications en découlent dans la formulation d'une problématique de l'échec des réformes au Maroc du 19e siècle.
Des interrogations comme celle d'A. Merad :

— «pourquoi la pensée arabo-islamique n'a pas pu se doter d'un concept de réforme défini à l'instar de la pensée européenne» ?(57). Ou celle de H. Hanafi :
— «pourquoi ce processus linéaire de négation caractéristique de la pensée arabo-islamique ?» (58), ne peuvent être justifiées qu'à un niveau logique; elles s'avèrent steriles et dépourvues de toute pertinence lorsque le problème de la réforme est abordé à un niveau historique.

Ainsi poser le problème de la réforme à un niveau strictement logique consiste à isoler l'aspect conceptuel de celui historique. Dans la «pensée libérale occidentale» le «réforme» n'est pas un simple concept, elle fut un phénomène concret d'un contenu historique ayant revêtu des formes déterminées (colbertisme, calvinisme...); en tant que phénomène historique le réformisme libéral a pris une dimension particulière qui lui a conferé le statut de modèle.

S'agissant du monde arabo-islamique, la question est tout autre. Dans ce deuxième cas et pour des raisons historiques multiples, la réforme n'a jamais pu dépasser le stade de «projet», et ceci dans les pays où il y a eu vraiment

(55) Ce ne sont là que des manifestations dont les causes permissives procèdent de la nature et des fonctions du makhzen. Cf. infra. nos développements relatifs à cette question.

(56) Cf. toutes les interventions qui ont eu pour objet d'analyser l'incompatibilité de la charia' islamiya et du réformisme liberal. Voir entre autres A. Lamari «la conception de la modernité chez Ali As. Soussi As. Samlali», A. Toufiq «Réformisme et fiscalité» et M. Znibcr «Existe-t-il des sources internes à l'idée de l'Islah ?». in colloque précité.

(57) Cf. A. Merad «la dualité réformisme - modernisme dans l'Islam contemporain» in «les réformes et la société...» op. cit.

(58) Cf. H. Hanafi op. cit.

Pour certains, on parle du «drame de la réforme» pour désigner un «processus linéaire de négation» ayant caractérisé, depuis toujours, la pensée arabo-islamique, processus qui entrave toute accumulation culturelle, seule source de progrès et d'innovation (49). Pour d'autres, il s'agit d'un «phénomène produit d'une opération historique dialectique dont l'appréhension implique la définition des frontières de «l'Histoire» d'une part et celles du «système normatif» de l'autre dans l'explication du blocage des réformes» (50). Ce qui ne peut pas être le point de vue de G. Ayache qui entreprend une description des «seuls facteurs historiques» qui ont empêché le maroc du 19e siècle d'assurer sa «révolution par en haut», à l'instar de l'expérience Japonaise. L'auteur remarque qu'au 19° siècle la perception de la réforme était indissociable de la puissance militaire que celle-ci impliquait. La puissance de l'Europe étant perçu, avant tout, comme puissance militaire. La sauvegarde de la souverainté du maroc passait nécessairement par l'organisation d'une «armée moderne» bien équipée (51). Or, ni le niveau de développement des forces productives atteint, ni les possibilités financières du makhzen (52) ne pouvaient favoriser l'accomplissement de cette entreprise.

Cette incapacité est, pour l'auteur, le produit d'une combinaison de facteurs historiques objectifs. Sur le plan économique une longue paralysie des forces productives; au niveau social, le fait tribal demeure la base de la société rurale alors que le monde urbain est marqué par l'absence d'une bourgeoisie au sens japonais du terme. Une stagnation culturelle et un déficit démographique consécutif à la multiplication des famines et des épidémies constituent d'autres facteurs historiques défavorables (53).

L'explication de l'échec des réformes au maroc du 19° siècle que livre G. Ayache présente, dans la lignées de ses autres travaux (54), une insuffisance épistémologique majeure : celle de passer sous silence les **causes permissives** de cette paralysie des forces productives, de cette reproduction de la base tribale

---

= très succintes vu que nous n'avons pas encore pris connaissance de leurs textes écrits en cours d'impression. Seule l'analyse proposée par G.Ayache (publiée dans la revue de la faculté des lettres n° 8) permet la formulation de quelques éléments de réflexion.

(49) Çf. H. Hanafi : «Echec du mouvement réformiste (cas de l'Egypte)» in «les réformes et la société marocaine au 19° s». Rabat, Avril 1983.

(50) Cf. A. Toufiq : «Réformisme et fiscalité» in «Réformes et...» op. cit

(51) جرمان عياش، المصدر المذكور ص 294.

(52) «Nous sommes entrés en pourparlers avec nos sujets pour leur demander leur aide. Et si nous avions prévu les difficultés de réalisation de l'emprunt, nous nous serions adressés à eux plus tôt. Malheureusement, le désir que nous avions de cet emprunt nous a fait différer cette démarche jusqu'au moment où, pensions-nous, débarrassés des Espagnols, nous aurions alors demandé à nos sujets de rembourser l'emprunt», lettre du sultan sidi Mohamed à Mohamed Bargach, le 23 janvier 1861 cité in «Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition Espagnole de 1860, «Etudes d'histoire marocaine» op. cit. p. 102

(53) جرمان عياش، المصدر المذكور ص 296.

(54) Voir par exemple «les origines de la guerre du rif» SMER, Rabat. op. cit.

— L'inexistence d'une analyse systématique de l'historiographie marocaine (42).

C'est pourquoi la présente note (43) se limite, à ce niveau, au constat, d'autant plus qu'elle procède de préoccupations strictement épistémologiques dont la «prétention historienne» est nulle (44).

Ces limites objectives n'empêchent, cependant, pas de présenter quelques éléments de réflexion que permet le progrès actuellement acquis par certains travaux de l'historiographie marocaine.

En effet, plusieurs explications de l'échec des réformes ont été tentées. Des positions «endogeneïstes» postulant l'existence d'une formation sociale sans dominance où la «Cœxistence statique» de «segments» empêche l'éclosion d'un «ordre dominant» et par conséquent évolutif (45) aux positions «exogeneïstes» où l'évolution historique progressive du Maroc est présupposée ayant été bloquée par l'irruption de «l'Autre» (46) en passant par des positions de synthèse où le système marocain, ensemble d'éléments articulés mais non hiérarchisés (facteur endogène) n'a pu faire face au système puissant de l'«Autre» (47).

Le regroupement des principales composantes du «discours historique» qui fonde ces différentes positions conduit à la mise en relief d'un double psendo-dilemme dans l'explication de l'échec des réformes : «norme» **ou** «structure», «interne» **ou** «externe».

Ainsi, dans l'analyse de l'échec des réformes au maroc du 19e siècle, plusieurs interprétations peuvent être distinguées (48).

---

(42) Cf. A. Khatibi «Hierarchies précoloniales - les théories» BESM le travail d'E. Burke constitue, de par le caractère fructueux de sa démarche une esquisse heureuse à continuer; voir E. Burke «The image of maroccan state in french éthnological litérature» in Arabs and berbers from tribe to nation edited by C. Micaud et E. Gellner, Duckworth, londres 1973.

(43) Qui n'est pas (répétons le encore) un texte historique au sens d'«une nouvelle interprétation, l'exercice de méthodes propres, l'élaboration d'autres pertinences, un déplacement dans la définition et l'usage du document, un mode d'organisation caracteristique» Cf. Faire de l'histoire op.cit. p. 11.

(44) Car «en histoire comme ailleurs, une pratique sans théorie verse nécessairement, un jour ou l'autre, dans le dogmatisme de «valeurs eternelles» ou dans l'apologie d'un intemporel» Cf. Faire de l'histoire op.cit. p. 4.

(45) Cf. les théoriciens de la segmentarité op. cit.

(46) Cf. essentiellement S. Amin « la nation Arabe» Ed. de minuit, Paris 1976, et G. Ayache «Etudes d'histoire marocaine» SMER, Rabat 1979 et «les origines de la guerre du rif» SMER, Rabat 1981

(47) Cf. A. Laroui «les origines...» op. cit.

(48) Les propos de ce paragraphe reposent sur une lecture sélective des intérprétations de cet échec. Il ne s'agit donc nullement d'une lecture exhaustive mais d'une simple tentative de systèmatisation des quelques exemples qui nous paraissent importants. Même les intérprétations retenues, par exemple celles de H. Hanafit et de A. Toufiq ne font l'objet que de remarques =

facteurs differents, variables en fonction des situations historiques concrêtes. Résultat des contradictions internes génératrices d'explosion sociale (sous l'égide de Solon d'Athènes au début de 6[e] siècle avant J.C) ou conséquence de développement d'une force sociale relativement puissante pour recupérer et reconvertir l'intervention de l'Etat à la cause de son développement sur le plan international dans certaines situations (serie de réformes au 17[e]-18[e] siècle en Europe avec les rois qualifiés de «déspotes éclairés» comme Pierre le Grand, Catherine II (Russie) et Fréderic II (Prusse)), il a été engendré par un danger extérieur dont «l'auteur» surpasse en puissance le pays menacé dans d'autres. Dans ce dernier cas (qui est celui du Maroc et d'autres pays comme le Japon), une nécessité nouvelle de remise en question sociale s'impose en tant que préalable à la lutte contre l'ennemi (39).

Au Maroc ce procéssus conduisit à une echec total dont la colonisation fut la consécration historique. Celle ci, contre partie économique, sociale et politique de cet echec, parce qu'elle a été determinante dans l'histoire contemporaine du Maroc, explique la légitimité d'intérrogations majeures : pourquoi une «menace extérieure» d'une même nature a abouti à «un extraordinaire succès» au Japon et à un «échec» lourd de conséquences au Maroc ?.

Quelles sont les raisons socio-économiques et éthico-religieuses qui ont empêché «l'élite Marocaine» (le Makhzen) (40) de concevoir un «projet de réformes» avant le 19[e] siècle puisque la menace exterieure et la prise de conscience du retard technique pris sur l'Europe remontent au moins aux 15-16[e] siècle (41) ? Pourquoi les réformes mises en œuvre au Maroc ont-elles abouti à la mise en place de la dépendance économique, à cette énorme accumulation de dettes, qui est à chaque fois le prétexte rêvé pour transformer une préssion pré-coloniale en une occupation coloniale directe ? Pourquoi le Japon non moins exposé au milieu du XIX[e] siècle à cette pression et à une menace de débarquement militaire americain, parvient-il sous l'égide de Meiji à entamer envers et çontre tout un processus anto-centré de développement agricole et industriel, qui lui permet à son tour de devenir une puissance imperialiste.

Tels semblent être quelques termes importants constitutifs de la problématique du Maroc précolonial. Or, toute perspective de réponse à ces questions est problématique puisqu'elle bute sur deux obstacles objectifs majeurs :

— Le caractère embryonnaire de la connaissance de l'histoire économique, sociale et politique du Maroc.

---

(39) جرمان عياش «مشكلة الاصلاح من زاوية التاريخ» مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية رقم 8 ص. 292

(40) Nous entendons par élite dirigeante les hommes des pouvoirs central et local (y compris les Oulémas, les chorfas et les chefs de Zaouias) ainsi que les chefs militaires. Cf. M. Chabi «l'élite Marocaine au 19[e] s : essai de définition», Revue de la Faculté des lettres op. cit.

(41) Le port de casablanca a été occupé par les portugais en 1449. cf. C.A. Julien «le Maroc face aux imperialismes»

Or, trouver des explications des évolutions historiques dans les superstructures politiques et juridiques ne contredit il pas la «logique économiciste» qui fonde la définition du mode de production réduit à sa base économique ? Certainement, si on demeure confiné dans les limites de cette perception capitalo-centriste du mode de production.

Non, si on précise que «dans les F.S. précapitalistes, les superstructures de la parenté, de la religion, du droit ou de l'Etat entrent nécessairement dans la structure constitutive du mode de production. Elles interviennent directement dans le réseaux «interne» d'extraction du surplus, tandis que dans les F.S. capitalistes les premières dans l'histoire à faire de l'économie un ordre séparé, formellement indépendant, elles constituent au contraire des conditions préalables externes. En conséquence les modes de production précapitalistes ne peuvent être définis **que** par leurs superstructures politiques, juridiques et idéologiques, puisque ce sont elles qui déterminent le type de cœrcition qui les caractérise. Ce sont précisément les formes de dépendance, juridiques de propriété et de souveraincté, spécifiques d'une formation précapitaliste qui, loin de n'être que des épiphénomènes accessoires et contingents, constituent au contraire les facteurs centraux du mode de production déterminé prévalant dans cette formation» (36).

Dès lors «les lois et les Etats», jusqu'ici considérés comme secondaires et sans grande importance, ressurgissent, avec beaucoup de relief, pour apparaître comme les causes de l'«événement» le plus spectaculaire de l'histoire moderne.

A cet occuménisme théorique de portée générale est adjacent un second d'une dimension théorique arabo-islamique. Ce dernier procède d'une conception **utopique de l'Etat** où la problématique de l'Etat arabo-islamique se trouve, en fait, évacueé non sans raisons éthico-religieuses (37).

6°) — Ainsi A. LAROUI s'interroge sur les raisons éthico-religieuses qui ont conduit (et conduisent toujours) les penseurs arabes - classiques et contemporains - à négliger la théorie de l'Etat. Pour l'auteur la pensée arabo-islamique est dépourvue d'une problématique de l'Etat de par aussi bien l'utopie islamique (le califat) qui l'animait à l'ère classique que de celle unioniste qui en constitue une forme renouvellée (38).

I. 2. Les pseudo-dilemmes du «discours historique» et l'explication de l'échec des réformes au maroc du 19° siècle : la «norme» ou la «structure»; «l'interne» ou «l'externe».

D'un point de vue historique, le problème de la réforme ne fut jamais le produit «logique» du hasard. Ce phénomène fut la résultante objective de

---

(36) Cf. P. ANDERSON op. cit. P: 230, voir aussi M. Godelier «Horizon, trajets marxistes en anthropologie» 2 Tomes petite collect. MASPERO. Paris 1977.

(37) (38) Cf. A. LAROUI «l'Etat dans le monde arabe contemporain : Elements d'une problématique». Séminaire de LOUVAIN BELGIQUE.

système (30). Le pourquoi de ces différences est à rechercher **aussi** dans l'analyse des moments où des segments des élites locales, alliés ou opposés aux intérêts étrangers, ont organisé différentes formes d'Etat, conçu divers projets de réformes et de société.

C'est pourquoi une réflexion ayant pour objet la problématique des réformes dans le Maroc du 19ème siècle semble indissociable d'une analyse des principaux acteurs socio-politiques de cette période (les puissances coloniales et leurs protégés, les différents segments du makhzen etc...). Si jusqu'à présent un acteur socio-politique principal (l'«Autre») a été privilégié dans l'explication de l'évolution historique de la F.S. Marocaine précoloniale (31), l'opportunité du «Moi» est à l'ordre du jour.

L'analyse de la nature et du rôle de l'élite marocaine d'une manière générale, de la nature et du rôle du Makhzen en particulier, constitue une étape nécessaire pour l'accomplissement de cette entreprise. Il en découlerait que les «superstructures politiques et juridiques» du Maroc précolonial présentent une force explicative importante de son évolution historique jusque là sous-estimées sinon négligées par une «approche historique capitalo-centriste».

5°) — En effet, l'histoire précoloniale du Maroc est perçue d'un angle capitalo-centriste, au surplus en tant que variante particulière du féodalisme (32) «Océan d'absolution dans lequel pratiquement toutes les sociétés «doivent recevoir leur baptême» (33). Cette position procède d'une définition capitalo-centriste du mode de production fondée sur un divorce entre les superstructures politiques et juridiques et l'infrastructure économique qui seule constitue le véritable mode de production. D'où un paradoxe majeur de cet œcuménisme théorique : «si le mode de production féodal peut être défini indépendamment des différentes superstructures juridiques et politiques qui l'accompagnent, sa présence pouvant ainsi être notée dans le monde entier, partout où des formations sociales primitives ou tribales ont été remplacées, le problème suivant se pose : comment expliquer le dynamisme unique de la scène européenne dans le féodalisme international ?» (34). Là où ce succés fut impossible, la cause ne réside-t-elle pas dans ces mêmes superstructures car «la raison déterminante de cet extraordinaire succès doit bien être cherchée dans les superstructures politiques et juridiques qui seules la (l'Europe) différenciaient» (35)

---

(29) (30) Voir pour cette approche A-G Franck «l'accumulation dépendante»; S. Amin «Capitalisme et sous-développement en Afrique» Ed. de Minuit 19; F. Braudel «Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV-XVIII» A. COLLIN 1979; I. WALLERSTEIN «Capitalisme et économie Monde» Flammarion 1980.

(31) Cf. A. LAROUI «les origines...» op. cit et G. AYCHE «Etudes d'histoire...» op. cit. le choix du 19ème siècle, période où l'irruption de «l'Autre» devient réelle, pour analyser l'échec des réformes témoigne du primat accordé aux facteur exogènes.

(32) Cf. D. BENALI «le Maroc précapitaliste» - A. BOUAMI «Politique agricole et développement au Maroc «Thèse de IIIè cycle Grenoble Octobre 1979; B. GUERRAOUI «Dualismes agraires et développement rural» thèse de doctorat d'Etat, Lyon II Avril 1982.

(33) (34) et (35) P. ANDERSON «l'Etat absolutiste» T. II. F. MASPERO 1978 P. 229.

crise quitte le terrain de l'exception pour devenir la règle. Dans cette deuxième acception il perd sa partinence. Reproduction Sociale et altération de celle-ci sont les concepts qui permettent de rendre mieux compte du mouvement historique de ces sociétés.

4°) — L'analyse tant des processus de reproduction de la société marocaine que des transformations d'origine externe de celle-ci souffre d'une dichotomie méthodologique arbitraire «entre» l'endogène et «l'exogène» (24). Aller au delà de cette fausse altérnative c'est repenser le cadre théorique de l'analyse du Maroc précolonial à la lumière d'une approche restituant la dialectique de la totalité sociétale en considérant le sous-développement au Maroc comme le produit historique d'une combinaison de facteurs dont les déterminants sont internes-externes. Pour cette démarche «les rapports entre forces internes et forces externes forment un tout complexe dont les liens structurels ne se basent pas sur de simples formes externes d'exploitation et de cœrcition, mais plongent leurs racines dans les couvergences d'intérêts entre les classes dominantes d'un pays donné et les classes internationales et que les groupes et les classes dominées locales peuvent remettre en question» (25). Dès lors «la domination externe, dans des situations de dépendance nationale (...) signifie souvent une intériorisation des intérêts étrangèrs» (26).

L'analyse des segments de l'élite marocaine et des réseaux de relations que ceux-ci ont noué avec l'Europe au 19ème siècle est édifiante à cet égard (27). Elle permet de mettre en relief les facteurs endogènes qui expliquent la «colonisabilité» du Maroc (28).

Il en résulte que notre démarche s'inscrit en rupture par rapport à toute autre consistant à dériver mécaniquement de la «logique de l'accumulation capitaliste» les phases du développement des sociétés dites dépendantes (29). Notre démarche ne peut, donc, concevoir que seuls les facteurs externes ou la domination étrangère suffisent à expliquer la dynamique des sociétés dites dépendantes.

Ainsi l'expansion du capitalisme au Maroc ou ailleurs, bien que soumise à la dynamique d'ensemble du capitalisme international, n'a eu ni la même histoire ni les mêmes effets. Les différences ne procèdent pas seulement de la diversité des ressources naturelles ou des différences des périodes d'intégration à ce

---

(24) Cf. les termes du débat sur la F.S. Marocaine précoloniale : A. BELGUENDOUZ «la colonisation agraire au Maroc et ses Méthodes de pénétration» RJPEM N° 4 1978; P. PASCON «repenser le cadre théorique de l'étude du phénomène colonial» RJPEM N° 5 1979. et B. Etienne «Sur le féodalisme» RJPEM n° 5 1979.

(25) (26) Cf. F.H Cordoso E. Faletto «Dépendance et Développement en Amérique Latine «PUF» 1978. P. 17.

(27) Cf. J.L. MIEGE, A. LAROUI, M. KENBIB op. cit.

(28) Cf. A. KHATIBI «Hiérarchies précoloniales-les théories» BESM N° 120/121 1971.

(29) Voir ref. (30).

la pénétration étrangère s'est historiquement réalisée et sans les quels cette pénétration aurait rencontré des forces de résistance plus solides (rôle de l'élite avec ses diverses variantes - makhzen, tujjars fassis, minorités juives et européenne etc...);

— La constatation des diverses formes d'incapacité et de stérilité du makhzen face à l'emprise étrangère.

— La saisie de la constitution de la base accumulative interne de la bourgeoisie commerçante reposant sur la propriété foncière (18); base accumulative qui lui confère ses caractères dominants (foncier et spéculateur).

— L'appréhension des divers aspects de ce qu'on appelle la «décomposition» de la société marocaine sous la «pression des faits d'ouverture» (19). Une telle appréhension est, cependant, tributaire d'une redéfinition de certains concepts tel que celui de crise.

3°) — Appliqué au Maroc, le concept de crise ne signifie point un moment exceptionnel de dysfonctionnement d'un système, moment corrélatif de mutations profondes, ni une situation particulière de condensation des contradiction (20); il désigne, au contraire une «**constante**» du système qui n'altère point le processus de reproduction sociale : d'où sa non pertinence (21).

«L'encerclement» du Maroc étant antérieur au 19ème siècle, la thèse de l'ouverture de l'économie Marocaine à partir de 1850 (22) doit être nuancée car cette «soudaine ouverture» n'est que l'aboutissement d'une processus d'intégration beaucoup plus ancien (23).

Dans son acception capitalo-centriste, le concept de crise n'a, donc, de pertinence que dans des sociétés où le mouvement historique revêt d'une manière régulière deux aspects : la reproduction et le changement (l'histoire de l'Europe est, par exemple, la traduction concrète de ce mouvement). En revanche, dans des sociétés où les processus de reproduction (beaucoup plus importants que ceux de changement) s'identifient à leur mouvement historique, le concept de

---

(18) Cf. G. LAZAREV et J.L. MIEGE op. cit.

(19) Cf. J.L. MIEGE op. cit. T.II L'ouverture.

(20) Cf. N. POULANTZAS «la crise de l'Etat» PUF 1977 - P. 22.

(21) Pour la période allant du 15ème au 17ème siècles, JACQUES BERQUE parle déjà de crise (Economique, Politique et Sociale) voir JACQUES BERQUE «ULAMAS, fondateurs, insurgés du Maghreb XVIIème siècles». SINDIBAD 1982. Surtout pp. 18 et suivantes.

(22) Cf. J.L. MIEGE «L'ouverture» op. cit.

(23) A titre d'exemple l'évolution de l'industrie sucrière au Maroc est significative de cette intégration. voir à cet égard El Oufrani : «Al mathani fi AKHBAR MOULOUKI AL KARN AL AHADA ACHARA ou ATHANI»; P. BERTHIER «l'archéologie, source de l'histoire économique : les plantations de canne à sucre et les fabriques de sucre dans l'ancien Maroc. «HESPERIS TAMUDA 1966. Voir aussi l'ère d'ouverture sous M. BEN Abdellah, manuscrit n° 981 intitulé : Natijatou al ijtihad fi al Mohadanati ou al jihad BGSA, rédigé par Ahmed Ben Mehdi El Rhazzal sur ordre du sultan.

sein d'un champs et est le produit de conditions concrètes particulières (10). L'histoire constitue l'une des disciplines (des sciences sociales) les plus subordonnées à «l'ordre du discours» (11), même s'il revêt des formes opaques ou implicites.

2°) — Les rétrospectives historiques portant sur le Maroc précolonial sont centrées sur le 19ème siècle comme une période privilégiée pour y puiser des éléments caractéristiques du «Maroc traditionnel».

Mais, comme le remarque si pertimement P. VEYNE, le lecteur critique «devine l'emplacement de lacunes mal revaudées, il n'ignore pas que le nombre de pages que l'auteur accorde aux différents moments et aux divers aspects du passé est une moyenne entre l'importance qu'ont ces aspects à ses yeux et l'abondance de la documentation» (12).

Ainsi, le 19ème siècle, période d'ébullition et de décomposition politiques économiques et sociales, consititue un espace temporel inadéquat pour l'appréhension des «constantes» de la F.S. Marocaine précoloniale (mode de production dominant, nature de l'Etat-Makhzen, importance et fonctions de la Harka etc.) (13). L'importance des facteurs de changement (caractère direct et brutal de la pénétration étrangère (14), développement de la protection (15), décomposition de l'Etat dit traditionnel (16), changement des alliances du makhzen (17)...) **semblent** l'emporter sur les processus de la reproduction sociale (fonctions traditionnelles de légitimation et d'accumulation du makhzen).

La connaissance du Maroc du 19ème siècle est, toutefois, une nécessité fructueuse si elle est orientée vers d'autres desseins :

— la définition des formes et des modalités de pénétration étrangère explicatives, en partie, du mode de développement du capitalisme au Maroc ;

— La mise à nu des réseaux internes à la société marocaine à travers les quels

---

(10) A cet égard la démarche d'E. BURKE dans son analyse de l'éthnologie coloniale française s'avère d'une grande pertinence. Cf. «The image of the Moroccan state in French ethnological littérature» in Arabs and Berbers Edited by E. GELLNER and C. MICAUD. DUCKWORTH, LONDON 1973

(11) Cf. M. FOUCAULT «l'ordre du discours» Gallimard, Paris 1971 voir aussi «l'opération historique» de M. DE CERTEAU et l'histoire conceptualisante» de P. VEYNE in «Faire de l'histoire» op. cit; K. POPPER «the logic of scientific discovery» Londres, HUTCHINSON 1959.

(12) Cf. P. VEYNE «comment on écrit l'histoire ?» ed. DU SEUIL 1971 p. 22.

(13) Cf. R. GALLISSOT «Structures et cultures précapitalistes» Anthropos Paris 1981.

(14) Cf. J.L. MIEGE «le Maroc...» op. cit. T.II. «L'ouverture».

(15) Cf. M. KENBIB «Structures traditionnelles et protection diplômatique dans le Maroc précolonial» in «structures et cultures...» op. cit.

(16) Cf. LAROUI. A. «les origines sociales...» op. cit.

(17) Cf. J.L. MIEGE «le Maroc...» Tome III PP 32 et suiv. et 449 et suiv. et G. LAZARE. V «Aspects du capitalisme agraire marocain avant le protectorat» in «Poblèmes agraires au maghreb» CNRS 1977.

I. 1. L'histoire entre le discours capitalo-centriste et les velleïtés d'interiorisation.

Au Maroc, comme dans tout autre pays à la recherche d'une partie de son identité, l'histoire (science) hypothèque le progrés des autres branches de la connaissance. Des «constructeurs de la colonisation» aux sources les plus «intériorisées», l'histoire qui l'objet privilégié de multiples altercations et arguties, après que la colonisation n'en soit devenue l'enjeu. Actuellement, l'histoire continue d'occuper les devants de la scène.

En effet, l'une des formes manifestes que revêt la «decolonisation de la pensée marocaine» est une tentative d'intériorisation de l'histoire précononiale du Maroc. Dans ce mouvement intellectuel global, le 19ème siècle a eu droit à une place de choix non par simple coïncidence. Une documentation fournie (6) et une force explicative singulière pour la compréhension de l'histoire contemporaine du Maroc font de ce siècle une «curiosité historique fructueuse» (7).

Cette tentative «d'interiorisation», prometteuse de par l'esprit qui l'anime, bute, cependant, sur de nombreux obstacles à défaut d'une exigence épistémologique majeure : celle de «repenser le cadre théorique de l'approche du Maroc précolonial» (8). Une lecture, même horizontale de la production intellectuelle se rapportant à cette période revèle plusieurs insuffisances méthodologiques qui justifient l'actualité et l'importance d'une telle exigence.

1°) — Cette «interiorisation» de l'histoire précoloniale du Maroc demeure partielle et partiale. Partielle d'abord parce que séparée de «l'évènement» par la «science coloniale», elle se limite de l'avis même de LAROUI A. à «donner le point de vue d'un maghrébin sur l'histoire de sa patrie, même s'il ne devrait apporter sur le plan de la recherche que peu de nouveautés, même s'il ne devait différer des historiens coloniaux que par l'interprétation de certains faits... tout en reprenant le projet de SAHLI je m'en distingue en ne prétendant pas donner une histoire positivement décolonisée, mais seulement une «lecture» de cette histoire dont je légitime le projet en affirmant qu'au pire, elle ne serait pas plus idéologique que celle des coloniaux» (9).

Partiale, ensuite, parce que, comme tout discours historique, elle opère au

---

(6) Cf. la documentation bien fournie explorée essentiellement par J.L MIEGE dans «le Maroc et l'Europe» 5 volumes PUF 1961, par G. AYACHE «Etudes d'histoire marocaine» SMER 1979 A. LAROUI «Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain» Maspero 1977 etc...

(7) C'est au cours du 19 éme siècle que s'opèrent, de manière transparente, les transformations économiques et sociales décisives pour la colonisation du Maroc(«Ouverture commerciale et financière, développement et la protection ...) Voir. J.L. MIEGE» le Maroc...) T. II.

(8) Cf. P.PASCON «repenser le cadre théorique de l'étude du phénomène colonial» RJPEM N° 5 1979.

(9) Cf. LAROUI A. «L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse» F.MASPERO 1970, P 10.

la «substitution» de l'économiste à l'historien à chaque fois que le recours à l'histoire est une exigence pour le premier et vice versa (pour ne poser que le problème de ces deux disciplines). Dès lors tout ce qui «se dit» et «se fait» à l'interieur d'une discipline est «sujet de doute». Tout ce que l'on «pense est faux» jusqu'à preuve du contraire (2).

Pour d'autres, la transdisciplinarité serait, au contraire, synonyme du «respect de l'autonomie des disciplines» tout en définissant les «régles d'un échange» où le progrés de chaque discipline peut être, une fois passé au crible de l'épistémologie, intégré par une autre. Ici, l'économiste est appelé à restituer «l'évènement présent» (l'économique) tout en adoptant un **système d'analyse hypothéco-déductif pour le «passé»**, dans l'attente d'une **«livraison analytico-déscriptive»** de l'historien (l'historique) (3). Dans cette deuxième perception de la transdisciplinarité, l'échange entre disciplines présuppose, toutefois, la dissociation des «mauvaises intentions» de la «bonne science», ce qui pose le problème de «l'ordre du discours» dans les sciences sociales. Or, cette dissociation, correspondant au clivage «science-idéologie», est elle même, problématique. Elle implique la définition de ce qui est scientifique et de ce qui est idéologique. Un débat, loin d'être clos (4).

Tel est le dilemme auquel est confronté l'économiste lorsque le recours à l'histoire s'impose :

— soit se substituer à l'historien au prix d'une «mauvaise histoire» (5);

— soit intégrer le progrès de l'Histoire au risque de véhiculer le discours dont elle est porteuse.

La question demeure, donc, posée. Pour l'économiste, le retour à l'histoire est une exigence. Mais à quelle histoire ? Est-ce l'histoire en tant que pratique (c'est à dire une discipline) et son résultat (un discours) ? Celle qui existe. Ou bien l'histoire (fait social) qui, elle, est à reconstituer ?

I. LE RETOUR A L'HISTOIRE. A QUELLE HISTOIRE ?

Il s'agit de proposer quelques éléments de réflexion sur le statut contemporain de l'histoire (science) (I.1.) afin de pouvoir apprécier quelques «positions» actuelles face au problème des réformes au Maroc du 19ème siècle (I.2.).

---

(2) Cf. P. Pascon . - «ce que je pense est faux», Lamalif n° 135 - Avril-Mai 1982.

(3) Cf. A. Laroui, intervention orale in «le Tiers-monde dans la crise. Quelles issues» ?, colloque organisé par la faculté de droit de Rabat, avril 1982.

(4) Cf. L. Althusser . - «lire le capital» et «Pour Marx» Maspero 1980. M. Foucault : «l'archéologie du savoir» Gallimard 1967. A. Schaff : «Marxisme et structuralisme» Anthropos 1974. M. Loëuvy : «Essais de sociologie et d'histoire du Marxisme» Anthropos 1974. Mao Tsé Toung : «De la contradiction» Ed. Pékin. A. Lipietz : «D'Althusser à Mao ?» Les temps modernes, novembre 1973.

(5) Cf. Leroy Ladurie : «Le territoire de l'historien» Gallimard, 1973; J. Legoff et Pierre Nora : «Faire de l'histoire» Ed. Gallimard, 1974.

REFLEXIONS METHODOLOGIQUES SUR LA PROBLEMATIQUE DES REFORMES AU MAROC DU 19e SIECLE

Esquisse des causes permissives d'un échec

H. ELMALKI et A. DOUMOU
Université Mohamed V — Rabat

D'aucuns penseront, à raison, qu'il est une outre-cuidance que des économistes piétinent dans «la chasse gardée des historiens». Pensée qui serait pleinement fondée si notre prétention, à travers cette note, était de «faire de l'histoire». Il en est, cependant, autrement. Notre entreprise est mue par une simple volonté de mise à nu de quelques pierres d'achoppement qui entravent une «rencontre harmonieuse» entre l'Histoire (1) et l'Economie, entre l'historien et l'économiste.

En économie, comme presque partout dans les autres disciplines dans un pays dépossédé d'une «partie de son identité», le progrès de la connaissance demeure l'hypothèque de la «reconstitution de l'historique». L'élargissement du champ historique (c'est à dire le développement de l'histoire-science) permet à l'économiste de mieux saisir la genèse même des structures socio-économiques.

Or, l'économiste, de par les limites épistémologiques de sa discipline, est désemparé face à l'histoire (en tant que fait social). Dans ce cas, «professer la foi» de la transdisciplinarité, à l'image d'une pensée dominante, serait une pure argutie.

En effet une ambiguïté, lourde de conséquences perverses, accompagne la perception généralement donnée de la transdisciplinarité.

Pour certains, la transdisciplinarité signifierait la «dissolution des frontières» des différentes disciplines, le fait social étant «un» et «indivisible». Cette idée qui ressemble singulièrement au principe de la «totalité sociologique», implique

---

(1) Le mot «Histoire» est employé ici au sens d'historiographie. Il est donc entendu par Histoire une pratique (c'est à dire une discipline), son résultat (un discours) et leur rapport. Cf. Michel de Certeau «Faire de l'histoire» in «Recherches de science religieuse», LVIII, 1970, pp. 481-520.

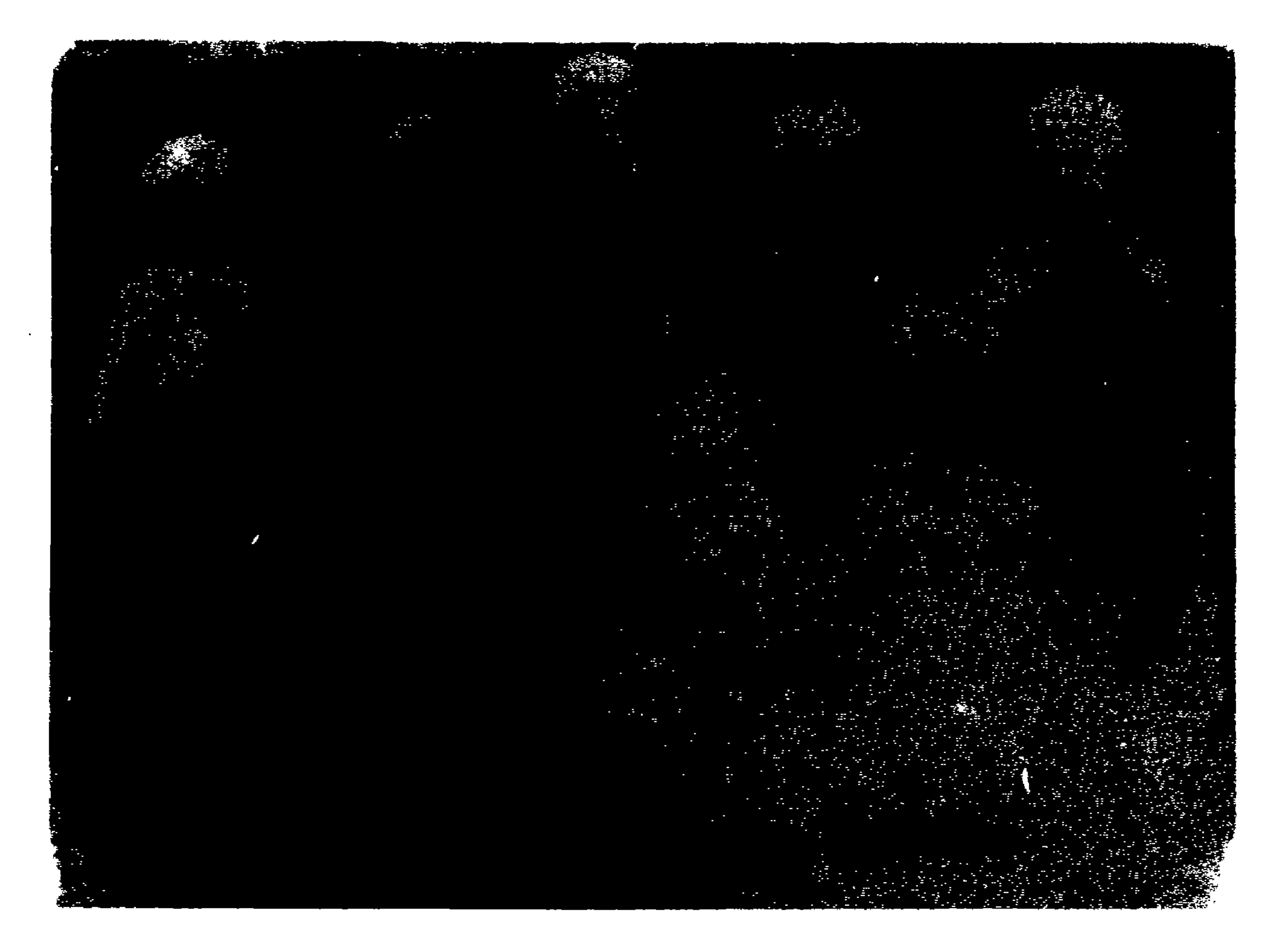
ملحـــق
ببعض المعارض المقامة على هامش
ندوة
الاصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر

إغناء لمختلف الجوانب التاريخية في القرن التاسع عشر ارتأت لجنة الندوات بكلية الآداب بالرباط، إقامة عدة معارض على هامش ندوة الاصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر وهذه المعارض هي :

- معرض الصور والمخطوطات عن القرن التاسع عشر ـــ إعداد علي المحمدي.
- معرض النقود المغربية في القرن التاسع عشر ـــ إعداد عمر أفا.
- معرض بحوث الاجازة الخاصة بالاصلاح ـــ اعداد خزانة الكلية.
- معرض الكتب والمخطوطات عن فترة القرن التاسع عشر من (مخطوطات كلية الآداب) ـــ إعداد خزانة الكلية.

وضمن هذا الملحق ندرج المعرض الخاص بالصور والمخطوطات.

معرض الصور والمخطوطات
عن القرن التاسع عشر



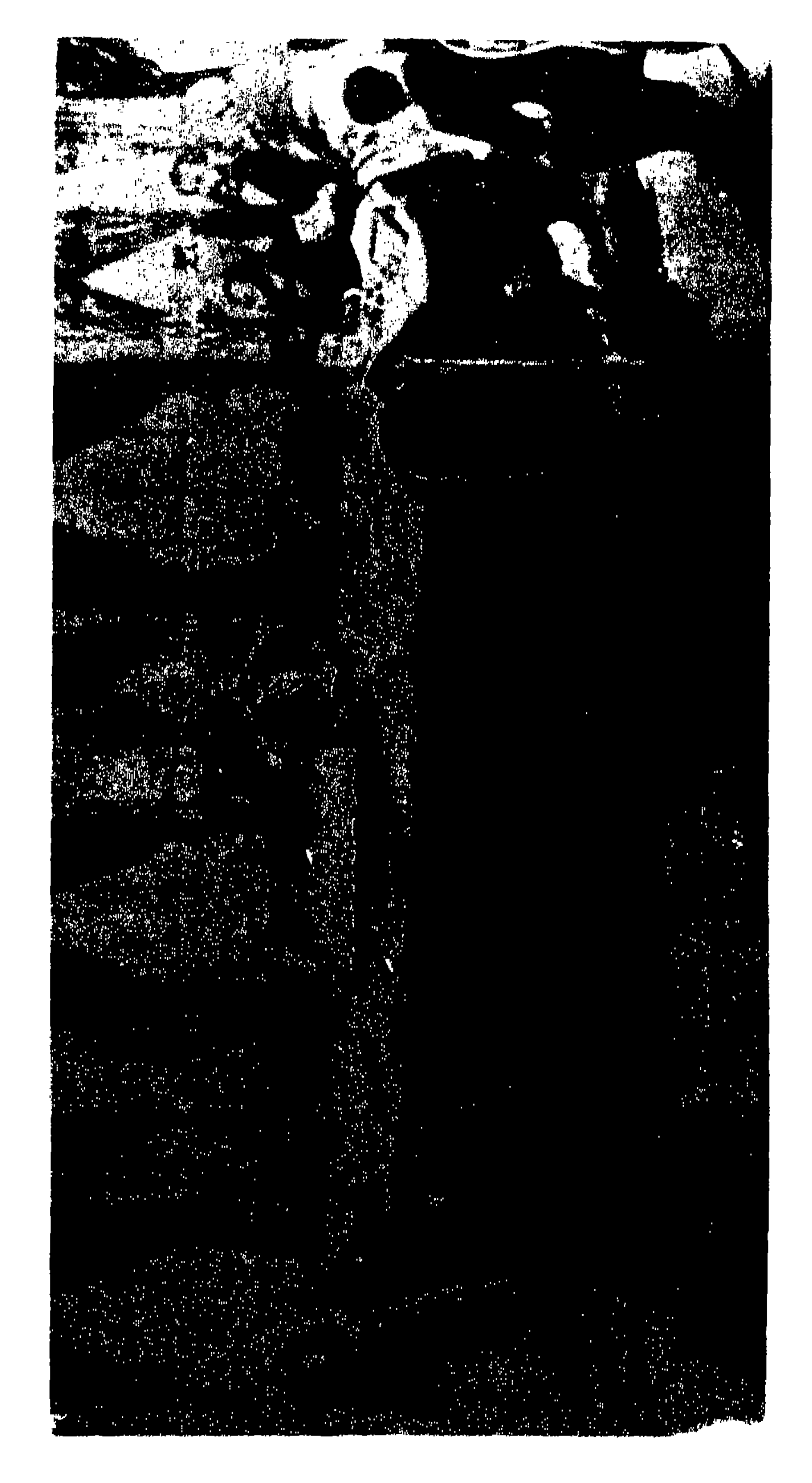
سفارة مغربية إلى :

فرنسا وبلجيكا وانجلترا وإيطاليا بتاريخ جمادى الأولى عام 1293 / ماي 1876

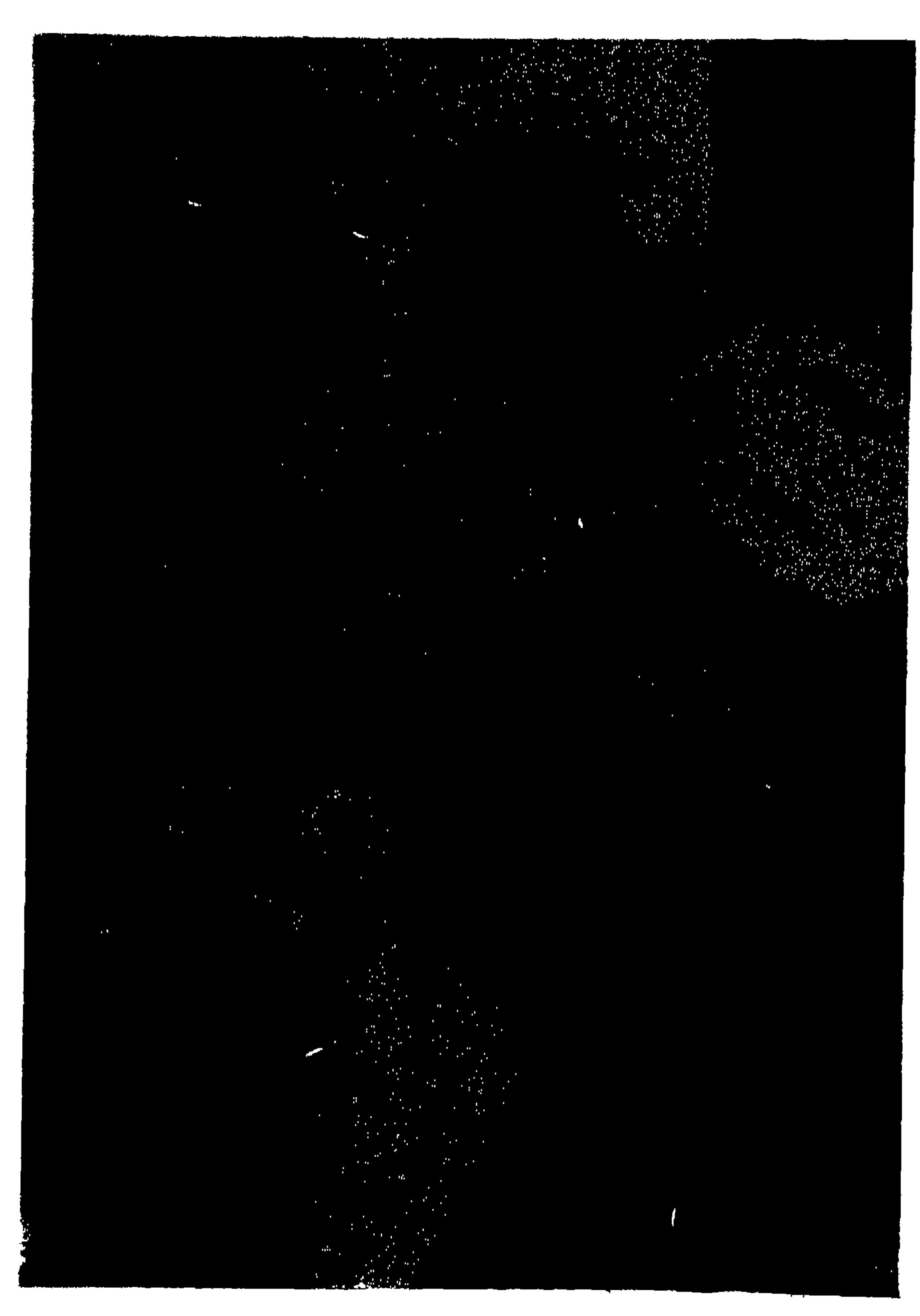
في الوسط السفير الحاج محمد الزبيدي وعن يمينه أمين صائره السيد بناصر غنام الرباطي وعن يساره كاتبه سيدي ادريس الجعايدي السلاوي والوقوف قواد الجيش.



السيد محمد الباهي أمين السفارة المغربية بإيطاليا



مؤتمر مدريد في 3 يوليه سنة 1880 موافق 24 رجب عام 1297 عقد بمدريد مؤتمر دولي يتعلق بشؤون الحماية الفردية امضاه على المغرب



Si Mohamed el Torrès 1906 سي محمد الطريس



إجتماع الهيئة الديبلوماسية وممثلو المغرب بقصبة طنجة
لمناقشة تنظيم الأمن بالمغرب بعد مؤتمر الجزيرة الخضراء 1906

1. M. REGNAULT, ministre de France.
2. M. JESSE CURELY, secrétaire de l'ambassade française.
3. سي المقري.
4. Comte de MARTENS-FERREO, ministre de Portugal.
5. Chevalier de RAPPARD, ministre des Pays-Bas.
6. Comte de BUISSECHET, ministre de BELGIQUE.
7. M. LOROTHER, ministre de l'ANGLETERRE.
8. السيد محمد الطريس (رئيس الوفد المغربي).
9. Comte KOZIE BRODZKY, ministre d'Autriche-Hongrie.
10. Docteur ROSEN, ministre d'Allemagne.
11. M. LHABERIA, ministre d'Espagne.
12. بنيس.
13. مكلفان بالكتابة.
14. السيد زنيبر.
15. GUMMEREE, ministre des Etats-Unis.
16. M. GENTILE, chargé d'affaires d'Italie.

مخطوطات ووثائق



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

كتاب : «كشف الغمة ببيان أن حرب النظام حق على هذه الأمة»
لمؤلفه : الكردودي محمد بن عبد القادر (ت. 1268 هـ / 1852)
ــ الخزانة العامة رقم 1281 د. الرباط

بقولان كلّ يتيم [illegible] اهل بقولان كان يتيماً • وعكسه دوا
يقولان كان يتيماً • وعكسه انهما يقولان كان يتيماً •
ورأيت العرض الكامل من الفقه وأملكه • وحصل لجميع
المسلمين بجميع ما علمه • من اشتغل في تلك الفن اصبح
ومثل كل من يحضر فيهما من ملة او نساء حروف [illegible]
مخصوصة • وحقوق كاسبة من [illegible]
وكشف عن شأن حربه • فينال اسباب الغنى [illegible] •
وامن تعديه اليه بغير ... ولا ينتقص • فتوجيه
فينال جهتها معرفة له بمقادير الحروف وارتضائهما • و[illegible]
علم عنده بتفاصيل انواعهما واشكالهما • ومن كان منهم
[illegible] كان له الخير او ضعف [illegible] عن نيل
القتال [illegible] اجمعين عن [illegible] وحيدا واستغلوا
السعادة بالشفاء • وجوامع الاحسان • [illegible]
جنوا [illegible] الدنيا وعذاب النار [illegible]
لعلهم ما غير [illegible]

• قال مثل هذا [illegible] •
حملتني [illegible] •
ان وضعت هذا الكتاب الجامع لمقاصد الكتاب • المشتمل على
جميع الحروف وانسابها • وشرحها [illegible]
وذاتيها • مع ما [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

رسالة العبد الضعيف

إلى السلطان الأعظم الشريف

«رسالة العبد الضعيف إلى السلطان الشريف» 1265 هـ 10 ورقات

لكاتبها : ابن عزوز (توفى أواخر القرن 13 هـ).

بالخزانة العامة رقم 1623. د. الرباط (الصفحة الأولى)

وشاهدنا العدد من [illegible] وارجعنا به كثيرة ما بين منها على صورة الصهاريج [illegible]
بالماء وتغطى وفي جهته كل واحدة منها [illegible] من النحاس من الاجر على هيئة الة يحمل
العسكر منها الماء مصفى ولا يزيح الماء منها الا باليسر ومنها ما يوضع فيها الاشكال
من انواع الخبز الرقيق والبشماط [illegible] الدواب بهذه الاشياء ان حملت على ظهورها
ومنها ما يصنع لحمل الجاريح والموتى ومنها ما يصنع لحمل الالات [illegible] والطبخ وحمل
الحمص وغيرها مما [illegible] الدابح ايضا [illegible] وابعث نصره
الله ايضا [illegible] اثني عشر [illegible] بالبشماط والكور والابل
والزرزمات والابنية الكبيرة وجميع ما يحتاج اليه المدفع وان [illegible] البارود [illegible] وهذا
معظم ما يحتاجه من بلاد النصارى واما ما يحتاجه من بلاد المسلمين فهو على قسمين
قسم يتحصل من اهل الحواضر والقرى وقسم يتحصل من اهل البادية فالذي يتحصل من اهل الحواضر
والقرى [illegible] من نصره الله [illegible] كثيرا [illegible] ان يشتغلوا [illegible]
ثياب العسكر على [illegible] المخصوصة [illegible] اشهر [illegible]
ان يصنعوا [illegible] عشر الاف [illegible] للعسكر
[illegible] لهذا العدد ومثل هذا العدد من [illegible] والانواع [illegible]
بهذا [illegible] والانتقال [illegible] ومن نصره الله الجزائر
ان [illegible] العسكر [illegible]
ومن نصره الله [illegible] العسكر على [illegible]
[illegible] ومن نصره الله البارود [illegible] غاية ولا [illegible]
للعسكر [illegible] العسكر وهو اعظم ما يحتاج اليه العسكر حال التقدم
والقتال [illegible] ومن نصره الله [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

كتاب : «عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة» 82 ورقة

لمؤلفه : السوسي. علي بن محمد (ت 1311 هـ / 1893 م)

الخزانة العامة رقم 480. د. الرباط

وهذا [illegible] التوظيف للعرفية ونشأة [illegible] الشيخ ابن الحاجب

[illegible] التهذيب [illegible] اللفظ والمعنى [illegible]

[illegible]

الباب [illegible] في [illegible] أنواع [illegible] التوظيف وفيه أربعة فصول

الفصل الأول في [illegible] التوظيف

[illegible] المال [illegible]

[illegible] الخراج على

المسلمين [illegible]

[illegible]

[illegible] المال [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] رسول الله

[illegible]

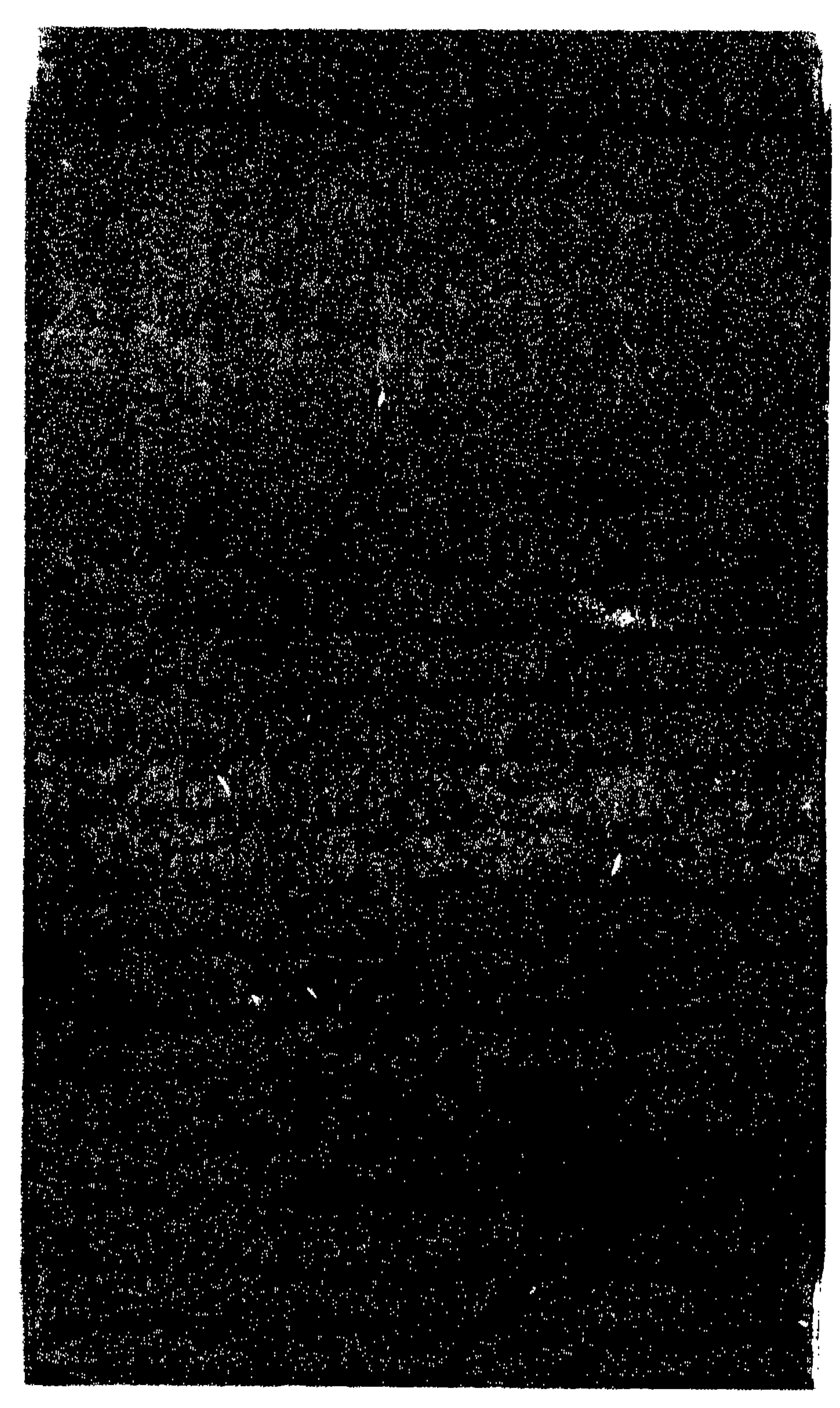
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]



كتاب : «كشف النور عن حقيقة كفر أهل بصبور» 12 ورقة
لمؤلفه : السباعي محمد بن ابراهيم (ت 1332 هـ / 1914 م)
ـــ الخزانة العامة رقم 1326. د. الرباط

[illegible] سبل المملكة الغربية [illegible]

[illegible] بالبلاد [illegible] وبه [illegible]

[illegible] سحول [illegible]

السفر، ونصر [illegible] أهل [illegible]

[illegible] النصارى [illegible]

[illegible] من [illegible]

[illegible] على [illegible]

حتى قتل [illegible] أشياعهم من [illegible]

[illegible] الناصر لدين الله [illegible]

المغرب [illegible] وطلبه [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] إلى [illegible]

كل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الذهب [illegible]

كتاب : «الحلل البهية في ذكر ملوك الدولة العلوية» 190 ورقة
لمؤلفه : المشرفي، محمد بن محمد بن مصطفى (ت 1337 هـ / 1919 م)
بالخزانة العامة رقم 1463 د. الرباط

منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية ــ الرباط

Théses et Memoires : رسائل وأطروحات جامعية

- ☐ أحمد التوفيق : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان 1850 ــ 1912) طبعة جديدة، جزءان في مجلد واحد، 1983.
- ☐ نعيمة هراج التوزاني : الامناء بالمغرب في عهد السلطان مولاي الحسن (1290 ــ 1311 / 1873 ــ 1894) مساهمة في دراسة النظام المالي بالمغرب ــ يناير 1979.
- ☐ سعيد بنسعيد : دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، 1980.
- ☐ سالم يفوت : مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر.
- ☐ عبد اللطيف الشاذلي : الحركة العياشية، حلقة من تاريخ المغرب في القرن السابع عشر، 1982.
- ☐ محمد مزين : فاس وباديتها (1549 م ــ 1637 م) جزءان، 1986.

- ☐ Abderrahmane Taha : Langue et Philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie. Janvier 1979.
- ☐ Ali Oumlil : L'histoire et son discours, essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun, 1979.
- ☐ Abdellatif Bencherifa : Chtouka et Massa, étude de géographie agraire, 1980.
- ☐ Abdelkader Fassi Fehri : Linguistique arabe : forme et interprétation, 1982.
- ☐ Ahmed Moutaouakil : Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe, 1982.
- ☐ Aziza Bennani : Monde mental et monde romanesque de Carlos Fuentes, 1985.

Textes et documents : نصوص ووثائق

- ☐ محمد المنوني : ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين ــ 1980.
- ☐ محمد بن تاويت : جهار مقالة (أربع مقالات مترجمة عن الفارسية)ــ 1982.
- ☐ أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي : التشوف إلى رجال التصوف وأخبار ابي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، 1984

Bibliographie : بيبليوغرافيا

☐ محمد المنوني : المصادر العربية لتاريخ المغرب (من الفتح الاسلامي إلى نهاية العصر الحديث) 1983.

☐ لجنة من أساتذة الكلية : مرشد الباحثين في قواعد إعداد النصوص للطبع وتصحيحها، 1986.

Colloques : أعمال الندوات

☐ اللقاء المغربي الأول للسانيات والسيميائيات، عروض ومناقشات 6 — 18 ابريل 1976 (بالعربية والفرنسية).

☐ أعمال ندوة ابن رشد، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، أيام جامعية من 21 الى 23 منه، 1978.

☐ أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تحرير المقدمة 14 — 17 فبراير 1979.

☐ أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرون قرنا على وفاة أرسطو. 7 — 10 مايو 1980.

☐ أعمال ندوة البحث اللساني والسيميائي، 7 — 9 ماي 1981.

☐ Actes 6e colloque international de linguistique fonctionnelle S.I.L.F., Rabat 10-15 juillet 1979.

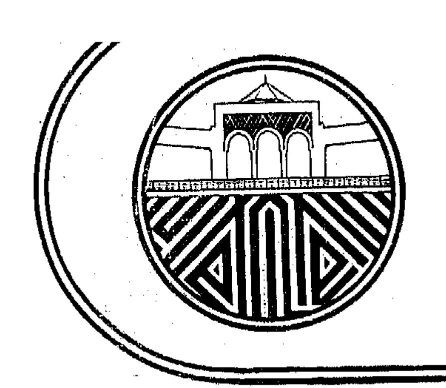
Revues : المجلات

☐ مجلة كلية الاداب والعلوم الانسانية : العدد الاول والثاني (1977)، ثالث — رابع (1978)، خامس — سادس (1979)، السابع (1980)، الثامن (1982)، التاسع (1983)، العاشر (1984)، الحادي عشر (1985)، الثاني عشر (1986).

☐ Langues et Littératures : volume I (1981). volume II (1982). vol. III (1983-84). vol. IV (1985).

☐ Héspéris Tamuda : du vol. I (1960) au vol. XXIII (1985), vol de l'année 1921 (réedition).

تم الطبع
بمطبعة النجاح الجديدة
17 زنقة الحاج جيلالي العوفير
الدار البيضاء (02) الهاتف 38-38-25/89-58-25
في صفر 1407/أكتوبر 1986



ROYAUME DU MAROC
UNIVERSITE MOHAMMED V

PUBLICATIONS DE LA FACULTE DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES - RABAT

SERIE : COLLOQUES ET SEMINAIRES N° 7

Actes du colloque

REFORMISME
et
SOCIETE MAROCAINE AU XIX[e]s

JOURNEES D'ETUDES
du 20 au 23 Avril 1983